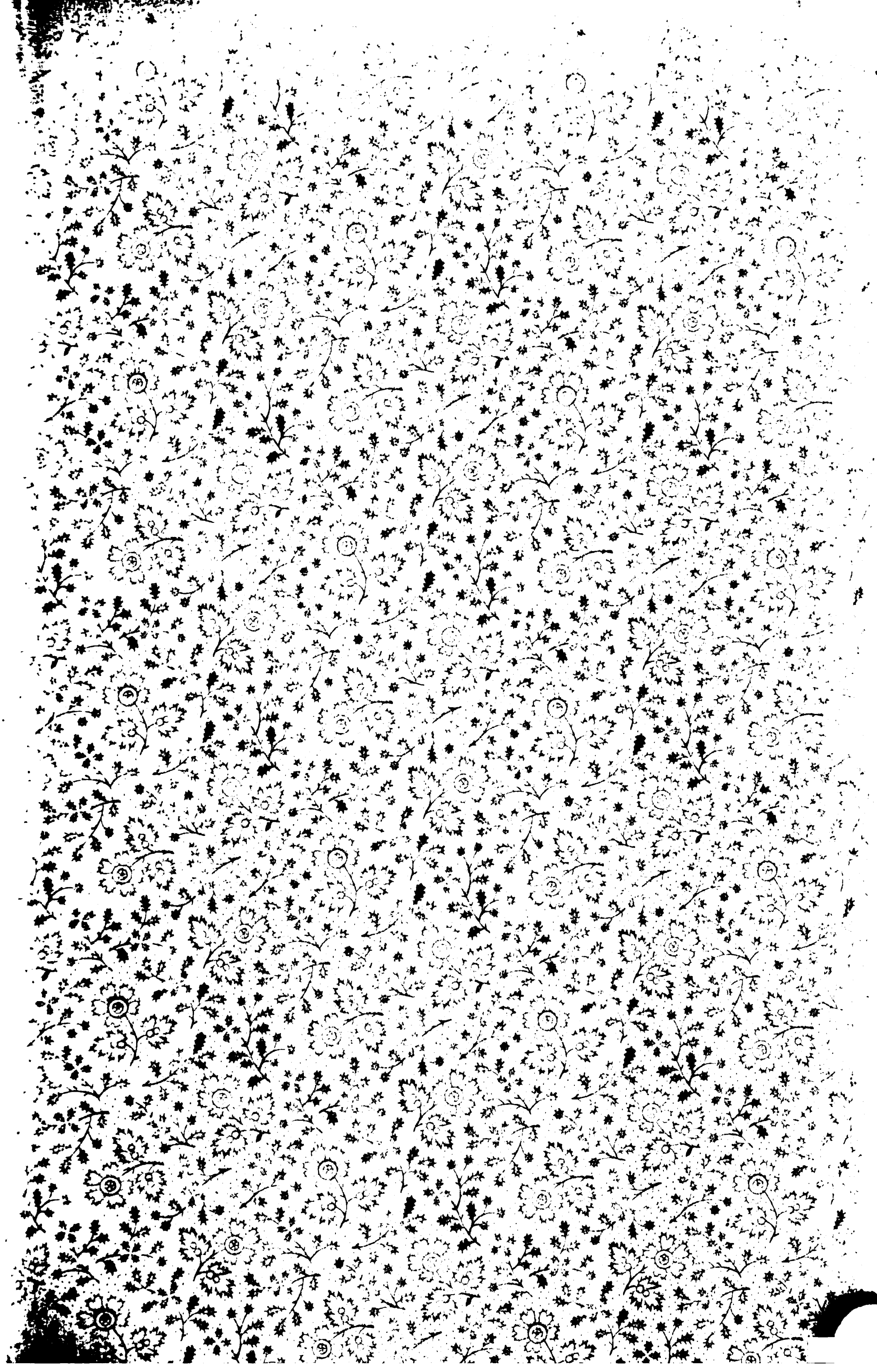




F. H. Th. Allihns

Grundriss der Ethik.

Neu bearbeitet und erweitert

von

Otto Flügel.



Langensalza,
Verlag von Hermann Beyer & Söhne,
Herzogl. Sächs. Hofbuchhändler.
1898.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Vielleicht erscheint es manchem befremdlich, der heutigen Lesewelt ein Werk über Ethik aus dem Jahre 1861 von neuem darzubieten. Ja der Hauptsache nach stammen die hier entwickelten Gedanken aus der bereits 1808 erschienenen praktischen Philosophie *Herbarts*. Man wird fragen, hat denn nicht seitdem wie jede Wissenschaft so auch die Ethik solche Fortschritte gemacht, dafs dies alles längst überholt ist? Nun freilich ist hierin unablässig gearbeitet worden, aber eine andere Frage ist es, ob man weiter gekommen ist, ja ob man in den grundlegenden Stücken der Ethik überhaupt je weiter kommen wird. Trotz der grofsen Mannigfaltigkeit der ethischen Versuche lassen diese sich doch alle auf den Gegensatz der relativen und absoluten Ethik zurückführen. Dieser Gegensatz ist so alt, als die Ethik selbst, und was für und wider jede dieser beiden einzig möglichen Betrachtungsreihen des sittlichen und unsittlichen Verhaltens gesagt ist, läfst sich wohl vermehren aber nicht verschärfen. Dabei ist zu beachten, dafs sich die thatsächliche Mannigfaltigkeit der ethischen Systeme fast gar nicht auf die absolute Ethik bezieht. Hier hat wohl eine Vertiefung, Verschärfung, Weiterführung der grundlegenden Gedanken von dem absoluten Unterschiede des Guten und Bösen stattgefunden, aber keine eigentliche Veränderung oder Umwandlung. Eine eigentliche Umwandlung hat nun zwar auch der relative Standpunkt nicht erfahren, sofern er immer in der Behauptung besteht: gut ist was nützt, was die Begierden be-

friedigt. Allein da das, was nützt, für jeden Menschen, ja für jeden Augenblick verschieden ist oder verschieden sein kann, da man bald den augenblicklichen, bald einen dauernden, bald sinnlichen, bald geistigen Nutzen im Auge hatte, den Nutzen bald auf den Einzelnen bald auf die Gesamtheit oder doch die Mehrheit bezog, ferner da das, was nützt, im Laufe der Zeit durch Entwickelung der Wissenschaften wie der Anthropologie, der Hygiene, der Individual- und Sozialpsychologie u. s. w. immer besser erkannt wurde, so sieht man, wie verschieden zu verschiedenen Zeiten und für verschiedene Personen die Antwort ausfallen mufs, auf die Frage: was nützt?

Wer nun mit Hintansetzung dessen, worin sich von alters her die sittliche Beurteilung in Übereinstimmung befand, allein seine Aufmerksamkeit richtet auf die vielfachen Abweichungen in dem, was die verschiedenen Zeiten und Völker gut genannt und als gut befolgt haben, und ferner auf die Jahrtausende alten, immer wieder vergeblich wiederholten Bemühungen, allgemein giltige Normen des sittlichen Urteils aufzustellen, der sagt wohl: es sei unmöglich, eine Ethik in dem Sinne zu gewinnen, dafs sie, wie man von jeder Wissenschaft verlangt, feste und unwandelbare Erkenntnisse darböte. Wer die Wahrheit ohne Hülle kennen lernen und zur eigentlichen Höhe menschlicher Bildung sich erheben wolle, müsse sich frei machen von der Meinung, als ob die Urteile über den Wert oder Unwert irgend eines Gegenstandes oder Verhaltens eine objektiv feststehende und giltige Bedeutung für das Beurteilte selbst hätten. Das Wahre sei die stete Veränderlichkeit der Dinge selbst und deren Verhältnisse. Die Urteile der Menschen über gut und böse, gerecht und ungerecht, schön und häfslich, wohl oder übel, seien abhängig von zufälligen und wechselnden Zuständen ihrer Natur und deshalb lediglich subjektiv, wie unwillkürlich sie auch sein mögen. Finde eine Übereinstimmung dabei statt, so sei dies blofs zufällig und vorübergehend. Zu einer objektiven Wertbestimmung böten die Dinge selbst keinen genügenden Anhalt dar. Nur wo die äufseren Lebensverhältnisse sich gleichbleiben, nur da könnten und müfsten wie die Bedürfnisse so auch die sittlichen Anschauungen dieselben bleiben; diese müfsten sich aber mit jenen ändern.

Gründe zu einer derartigen Ansicht mögen einmal in den Motiven eines ethischen Libertinismus liegen, der jeden Vorwand willkommen heifst, seinen Launen und Gelüsten freien Spielraum zu gewähren und mit Berufung auf die Relativität alles Ethischen sich am leichtesten mit dem an jeden Menschen herantretenden sittlichen Ernste der Pflicht abfinde. Ferner führt dazu das Bestreben einer falschen Vornehmheit, sich über das Gemeine zu erheben, wozu sie alles entschiedene Urteilen, namentlich auch das über gut und böse, gerecht und ungerecht zählt, und jene Urbanität, die zu keinem und von keinem sagt: du irrst, oder gar: du thust unrecht, sondern nur immer: du hast recht.

Ferner gehört hierher ein schwächlicher Skeptizismus, der nicht scharfsinnig genug ist und wohl auch nicht den guten Willen hat, die Widersprüche zu lösen, die von jeher zwischen den verschiedenen sittlichen Urteilen bestanden haben. Er wird sagen: die Menschen sind verschieden, haben von jeher verschieden geurteilt, das ist nun einmal so, viel Köpfe, viel Sinne, das wird niemand ändern. Nur ein Thor kann auf feste Normen ausgehen. Ein solcher Skeptiker vergifst, dafs jeder Anfänger wohl Skeptiker ist, aber auch umgekehrt, jeder Skeptiker ist nur Anfänger in einer Wissenschaft, und wer in der Skepsis beharrt, wo man zu festen Ergebnissen gelangen kann, der ist nicht einmal mehr Anfänger, sondern weniger als dies.

Namentlich aber ist der relative Standpunkt in der Ethik durch falsche Theorieen befestigt worden. Dazu gehört besonders die des absoluten Werdens. Darnach mufs der Gedanke an ein bestimmtes Verhalten, in welchem man beurteilend und ausführend verharren soll, ganz und gar aufgehoben werden. Alles ist dem Wechsel unterworfen, und es fehlen die ruhigen und sich stets gleich bleibenden Ideale. Dergleichen aufstellen und festhalten zu wollen, würde den Gesetzen des wahren Geschehens, d. h. des ewigen Wechsels, widersprechen. Es tritt an die Stelle bestimmter Ideale der Gedanke des absoluten Fortschrittes, ohne bestimmtes Ziel, ohne würdigen Zweck. Nur Leben, nur Bewegung, kein Stehenbleiben bei irgend etwas, fort und immer fort, von einem zum andern. Weg mit alledem, was irgend etwa auf ein festes Bestehenwollen hindeuten mag. Das Verharrenwollen darin ist Sünde.

Es soll hier nichts dagegen gesagt werden, ist doch das ganze Buch dagegen gerichtet. Aber das ist gewiſs: wenn diese Einwürfe, wie sie seit alters gegen die absolute Ethik gemacht sind, sich immer wieder erneuern, dann ist es auch immer wieder nötig und zeitgemäſs, die absolute Ethik zu verteidigen und darzulegen.

Indes auch eine andere Erwägung zeigt, daſs unsere Ethik noch immer am Platze oder, wie man sagt, aktuell ist. Sie erhebt uns nämlich auf den Standpunkt, von wo aus man nicht allein die neuzeitlichen Bestrebungen überblicken und beurteilen kann, sondern setzt auch in den Stand, das Körnchen Wahrheit zu schätzen, was in jeder der verschiedenen Richtungen steckt. Es ist ein Geist des Guten in dem Bösen, heiſst es bei *Shakespeare*. Ein System wird widerlegt durch Aufdeckung seiner Irrtümer, es wird besiegt durch Würdigung der in ihm verborgenen, nichtverstandenen Wahrheitselemente. Es ist nicht genug anzugeben, was falsch und warum es falsch ist, es gilt auch zu zeigen, warum das Falsche so oft für richtig angesehen wird.

Man werfe zu dem Zwecke einen Blick auf die einzelnen sittlichen Ideen, wie sie im vorliegenden Buche entwickelt werden. Da stellt die innere Freiheit die Übereinstimmung des Willens mit der eigenen Einsicht auf, sie will nichts von einer fremden, blinden, aufgedrungenen Autorität, nichts von Zwang wissen. Wird dies einseitig festgehalten und ausgeführt, so heiſst es: gieb dich, wie du bist, nimm keine Rücksicht auf anderer Meinung, auf veraltete Sitten, Vorurteile u. s. w., sondern bilde deine eigene Individualität aus, wie sie ist, und biete sie anderen dar.

Nun versetze man sich in eine Zeit mit strengen, für alle gleichförmigen, von äuſseren Autoritäten vorgeschriebenen Pflichten, oder mit künstlich geschraubten gesellschaftlichen Zuständen, wo mit den tausend Rücksichten äuſserer Etikette alle eigene Individualität niedergehalten wird, wo eigentlich nur die eine Regel gilt: falle nicht auf. Auf eine solche Zeit wird immer als Reaktion folgen: Geltendmachen der eigenen Individualität, sich befreien von den einengenden Banden, von dem unnatürlichen Drucke. Man denke z. B. an *Rousseaus* Bestrebungen und den Beifall, den er so weithin fand: der Mensch lebe in Übereinstimmung mit sich selbst! er will nichts anderes, als wozu seine eigentüm-

liche Natur ihn antreibt. Nur der ist glücklich, der im Frieden mit seiner eigenen Natur lebt. Man denke auch an *Kants* Autonomie, an *Fichtes* Wort: der höchste Trieb im Menschen geht auf absolute Übereinstimmung mit sich selbst, ferner an das, was der absolute Idealismus als Kern aller Moral ansah: Übereinstimmung, sogar Identität des Vielen und des Einen; man denke an die Romantik und ihren Gegensatz gegen das Klassische mit seiner Ruhe, seinem Ebenmafse, seiner Objektivität, dagegen bei der Romantik ein Betonen des subjektivsten Gefühls, der augenblicklichen Empfindung, der Eingebung im Gegensatz zur verständigen Überlegung.

In einem Briefe an *Körner* vom Jahre 1790 redet der bekannte *Ferdinand Huber*, welcher das Vertrauen, das *G. Forster* ihm schenkte, damit vergalt, dafs er ihm die Frau entführte, über die Philosophie folgendermafsen: „Meinem Bedürfnis nach ist *jede* Philosophie, als zusammenhängende Reihe von Abstraktionen aus dem Vorhandenen und Gedenkbaren sehr überflüssig, weil *keine* mir ein Licht aufsteckt, das ich nicht für den Augenblick ohne sie fände, und über den Augenblick hinaus täglich glaube. Ihr strebt mir etwas hinzustellen aufser mir und aufser euch; ich mufs ewig von *mir* ausgehen und komme doch auch überall hin, und habe den Gewinnst der *höchsten Freiheit, die keine absolute Wahrheit kennt.*“ Natürlich dann auch nicht die Giltigkeit dessen, was das zehnte Gebot besagt.

Hiermit spricht *F. Huber* aus, was ein charakteristisches Zeichen auch unserer Zeit ist: das Geltendmachen, Sichausleben-lassen des eigenen Ich in der allerindividualsten Form. Und wie es gar oft im Sittlichen oder vielmehr Unsittlichen heifst: „Bin ich mächtig, so bin ich auch ermächtigt.“ „Erlaubt ist, was (mir) gefällt,“ so geht vielfach auch die Kunst auf eine Darstellung der Natur aus, genau so wie sie ist, wie sie sich uns etwa in einer Augenblicksphotographie giebt, nicht wie sie wirklich von uns gesehen wird.

Man höre, wie dies einer, der diesen Standpunkt einnahm, beschreibt: Ich war da, um mein eigenes Ich zu behaupten, um mein eigenes Selbst zu geniefsen, um alle die kleinen Eigenschaften meines Wesens umzuformen und auszuhauen bis auf den letzten wunderlichen Schnörkel. Mein Ich zu geniefsen und

anderen mein Ich zum Genuſs zu bieten — das war meine einzige höchste Pflicht. Alle Gefühle, alle Rücksichten habe ich verbrannt auf dem Altarfeuer vor dem heiligen Bilde meines Ichs, vor dem Abgotte, den ich *meine* Kunst nannte . . . und überall begegnete ich raffinierten Egoisten, blasierten Dekadenten, rücksichtslosen Bohemen und moralverachtenden Übermenschen. Das Ich, das selbstherrliche, autonome Ich ist die höchste Instanz und die einzige Norm für Leben und Handeln geworden.[1])

Auch die vielen Auflagen des nun schon längst wieder vergessenen Buches: Rembrandt als Erzieher, waren gleichsam ein einziger Ruf nach Individualität, nach Persönlichkeit.

Unschwer ist zu erkennen, daſs dies alles Zerrbilder der inneren Freiheit sind. Nur wer diese recht gefaſst hat, sieht, was in all diesen Reden das Körnchen Wahrheit ist.

Nun geht aber die Betrachtung weiter. Soll denn jeder nach seiner Individualität leben dürfen? Hat denn jeder eine wirkliche Individualität? Sind nicht die meisten nur Dutzendware, Herdentiere ohne eigentliche eigene Individualität? Wie viele die nur vegetieren wie Exemplare der Fauna oder Flora! Nur der Hervorragende oder, um ein Schlagwort zu brauchen, nur der Übermensch hat Individualität und mag sie nach allen Seiten hin unbeschränkt geltend machen! „Dichter und Historiker und mit ihnen wohl auch poetisierende und Zeitalter deutende Philosophen gefallen sich darin, seltene Menschen begriffen zu haben, das Wunderliche nicht zu bewundern, das Schlechte als ein Natürliches zu erklären. Kommt ihnen nun die Moral in die Quere, so wird sie beschuldigt, nicht auf der Höhe der Zeit zu stehen, bornierte Ansichten zu haben, das Notwendige nicht als ein Freies begreifen zu können und was dergleichen Redensarten mehr sind.“ So spricht *Herbart* (IX, 355) von seiner Zeit. Es gilt für uns noch ganz genau. Wer mit der Physiognomie der sittlichen Ideen vertraut ist, erkennt in den Reden von der Weihe der Kraft, dem Kultus des Genius, von energistischen Urteilen, vom Willen zur Macht, vom Übermenschen u. s. w. sogleich die Idee der Vollkommenheit. Diese lobt das Starke neben dem Schwachen. Faſst man sie allein, losgelöst von den anderen

[1]) *Jörgensen*, Lebenslüge und Lebenswahrheit. Aus dem Dänischen, 1897.

Ideen ins Auge, dann kommt die einseitige Bewunderung des Grofsen und Starken zu stande. Konnte doch selbst der feinsinnige *W. v. Humboldt* einmal so weit gehen und sagen: Energie ist die einzige Tugend des Menschen.[1])

Nun läfst sich bekanntlich jeder Mensch am leichtesten durch das imponieren, worüber er kein klares Urteil hat. Nennt man Menschen, Werke, Ereignisse grofs oder bedeutend, so ist das meist ein sicheres Zeichen, dafs das so Beurteilte uns einigermafsen verwirrt, uns zu viel darbietet, als dafs man sofort ein klares sachgemäfses Urteil fällen könnte. In seinem eigenen Fach läfst man sich nicht so leicht imponieren, man bewundert wohl die Gröfse, eben weil man das Grofse an ihm zu schätzen weifs, aber man läfst sich nicht davon unterjochen oder verwirren. Anders, wenn Menschen etwas beurteilen, worin sie selbst nichts leisten und ihre eigene Schwäche fühlen. Darum finden die Helden der That so oft übermäfsige Bewunderung von den Helden der Feder und umgekehrt. Ihre Verherrlichung der urwüchsigen, rücksichtslosen Kraft stammt nicht aus eigenem Kraftüberschufs, sondern aus Krafthunger. Man idealisiert an den Helden das, was dem Bewunderer selbst fehlt. Wenn man die Reden so vieler hört oder hört von unseren gernegrofsen Kolonialbeamten, die am liebsten für sich kleine Sultanate errichten, so wird man sehr lebhaft an ein Wort *Treitschkes* erinnert, das er bei Gelegenheit der Ermordung *Kotzebues* durch *G. Sand* sagt: die Todsünde des neunzehnten Jahrhunderts, jener *impotente* Gröfsenwahnsinn, spielt fast bei allen berufenen Verbrechen der modernen Geschichte seine Rolle.“[2])

Darum bemerkt schon *Novalis* in seinen Gedanken über Moral, dafs das Ideal schöner Gemütsart mit keinem gefährlicheren Nebenbuhler zu kämpfen habe als mit dem Ideal der höchsten Kraft und des thatenvollsten Lebens, diesem Traum des Barbaren, der blofs die richtige Beimischung von Stolz, Ehrgeiz und Selbstsucht zu erhalten braucht, um zum vollkommenen Ideal des Bösewichts zu werden. „Nur zwei Tugenden giebt's, ach wären sie immer beisammen!‘ ‚Immer das Grofse auch gut, immer das Gute auch grofs.“ *(Schiller.)*

[1]) Werke 1841. I. 221, 19, 248, 200.

[2]) Deutsche Geschichte des 19. Jahrh. II, 521.

Wenn fernerhin *Tolstoi* nach allen Richtungen hin ausführt: „Widerstehe nicht dem Bösen", so ist dies eine einseitige Hervorhebung der Idee des Rechts mit ihrer Forderung: „meide den Streit, überlasse." Oder wenn unsere Sozialisten verlangen: jeder mufs haben nach seinem Bedürfnis und Wunsch oder beschränkend hinzusetzen: jeder wenigstens nach seinem Verdienst, jedem nach seiner Fähigkeit und jeder Fähigkeit nach ihrer Leistung, so machen sich hier die Ideen des Wohlwollens und der Billigkeit und zwar einseitig geltend.

Das Fehlerhafte aller dieser Betrachtungen und Forderungen besteht darin, dafs jedesmal dabei nur eine der Ideen zum Leitstern erhoben wird; sie bestätigen insofern das Wort *Herbarts*: Soll eine praktische Philosophie, eine Lehre vom Thun und Lassen, von den unter Menschen zu treffenden Einrichtungen, vom geselligen und bürgerlichen Leben gewonnen werden: so kann es keinen gröfseren Fehler geben, als wenn man irgend eine der praktischen Ideen einzeln heraushebt, um die blofs um ihretwillen notwendigen Anordnungen zu erforschen. Vielmehr nur alle vereinigt können dem Leben seine Richtung anweisen, sonst läuft man die gröfste Gefahr, einer der übrigen aufzuopfern, und dadurch kann ein von einer Seite sehr vernünftiges Leben von mehreren anderen Seiten höchst unvernünftig werden. Diese Warnung ist um so notwendiger, weil ohne alle wissenschaftliche Vorbildung jeder Mensch seine eigene sittliche Einseitigkeit zu haben pflegt, vermöge deren ihm diese oder jene unter den praktischen Ideen lebhafter vorschwebt als die übrigen, die er in gleichem Grade anerkennen und ehren sollte. Der eine strebt nach blofser Kultur (Vollkommenheit), der andere kennt nur die Liebe (das Wohlwollen) und achtet nicht der Billigkeit noch des Rechts, ein dritter möchte die Staaten zu blofsen Zwangsmaschinen machen im Namen des Rechts ohne Rücksicht auf die Billigkeit noch auf wohlwollende und bildende Einrichtungen; ein vierter verwechselt das Recht mit der Billigkeit und will ohne Rücksicht auf vorhandene rechtskräftig gewordene Anordnungen und Urkunden die gesellschaftlichen Vorteile und Nachteile ausgleichen, damit alles, was Menschen einander zugestehen, sich gegenseitig vergelte; ein fünfter endlich meint den Gipfel der Weisheit zu ersteigen, wenn er die für sich leere

Idee der inneren Freiheit (welche sich ohne Kenntnis der übrigen Ideen in bloſse Konsequenz verwandelt) als die Summe alles Edlen und Guten anpreist. Keine dieser Verirrungen ist verkehrter als die andere, obgleich eine gefährlicher werden kann als die übrigen. Verderblicher aber als gemeine Irrtümer sind die sämtlichen hier erwähnten darum, weil jeder von ihnen sich mit einem gewissen Trotz behauptet, den das Bewuſstsein der einzelnen zu Grunde liegenden praktischen Ideen hervorbringt.[1]) Dieser Trotz beruht darauf, daſs jede Idee von jedem Unbefangenen als etwas absolut Wohlgefallendes unmittelbar gefühlt wird, und jeder also im Rechte ist, wenn er sich dies unmittelbar empfundene Wohlgefallen nicht abstreiten läſst. Und eben darum hebt uns *Herbarts* Ethik auf die Höhe, von der aus jede sittliche Verirrung und Einseitigkeit verstanden, beurteilt, teilweis anerkannt und berichtigt werden kann.

Die Reihenfolge, in welcher die fünf Ideen dargestellt werden, ist verschieden je nach dem Gesichtspunkt, der dabei verfolgt wird. *Waitz* und *Strümpell* stellen die Rechtsidee voran, weil ein Zusammenleben der Menschen zunächst auf diese führt, und das Recht in mancher Beziehung als Vorstufe und Bedingung der höheren Sittlichkeit betrachtet werden kann. In ähnlicher Weise verfährt *Resl* aber aus einem anderen Grunde, er sucht die Ideen psychologisch zu erklären. Wieder aus anderen Gründen stellt *Ziller* die Idee der Vollkommenheit voran. Ich selbst habe anderwärts mit der Idee des Wohlwollens begonnen, weil Sympathie und Antipathie wohl die ersten sittlichen Regungen innerhalb der Familie sein dürften.[2]) Läſst man sich indes lediglich von den Grundgedanken einer wissenschaftlichen Ethik leiten, so muſs die Idee der inneren Freiheit voran stehen, denn nur da, wo der Mensch sich selbst Gegenstand der Betrachtung und Beurteilung wird, wo er also selbst urteilt über sich selbst, nur da

---

[1]) *Herbart*, Einleitung § 95.

[2]) *Waitz*, im Anhang der zweiten Auflage seiner Pädagogik. *Strümpell*, Abhandlungen aus dem Gebiete der Ethik, 3 Hefte. 1895. *Resl* in der Zeitschrift für exakte Phil. VI. 227. *Ziller*, Allgemeine philosophische Ethik. *O. Flügel*, Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker.

kann von dem die Rede sein, was den Namen sittliches Urteil und sittliches Wollen verdient.

Schliefslich sei bemerkt, dafs in dieser zweiten Auflage manches von der ersten weggelassen, manches andere aus den Abhandlungen in der Zeitschrift für exakte Philosophie aufgenommen ist.

O. Flügel.



Inhalt.

Da sich die hier dargestellte Ethik an *Herbarts* praktische Philosophie anschliefst, und diese wiederum von *Kant* ausgegangen ist und teilweise auf dessen Arbeiten beruht, ist es zwar sachlich nicht nötig, aber geschichtlich doch angemessen, zunächst die Reform der Ethik durch *Kant* und alsdann die durch *Herbart* zu erörtern.

Die Reform der Ethik durch Kant.

Um den Ausgang und Verlauf der kantischen und nachkantischen Ethik zu verstehen und würdigen zu können, wird es zweckmäfsig sein, einen kurzen Vorblick auf die Gestaltung derjenigen Ethik zu werfen, als deren Reformator *Kant* aufgetreten ist.

Den durchschnittlichen Charakter dieser etwa von der Mitte des 17. bis gegen das Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland herrschenden Ethik erkennt man am sichersten, wenn man sich nicht sowohl an die einzelnen hervorragenden Philosophen wendet, sondern an die untergeordneteren, bei denen sich dasjenige, was in die allgemeine Überzeugung übergegangen war, am deutlichsten ausspricht. [1])

Unter Philosophie überhaupt verstand man damals den Inbegriff aller Wahrheiten, welche aus der Betrachtung der Dinge selbst, abgesehen von der christlichen Offenbarung (praeter revelationem) erkannt werden können. Aber obwohl man die Wahrheit mit der blofsen Vernunft erforschen wollte, so ging man doch noch nicht sofort so weit, diese als die inhaltliche Quelle der Wahrheit anzusehen, so dafs man durch ein aprioristisches Denken das System der Philosophie hätte aufbauen wollen, sondern man wandte sich an die Erfahrung und verstand unter der Vernunft nur die Thätigkeit, das Gegebene aufzufassen, es mit einander zu vergleichen und daraus neue Schlüsse zu ziehen.

---

[1]) Vergl. hierzu und zu dem Folgenden *Just,* die Fortbildung der Kantischen Ethik durch Herbart 1876.

Nach der von den Alten überkommenen und auch sachgemäfsen Unterscheidung teilte man die Philosophie in Logik, Physik und Ethik ein. In der Logik sah man einen Vorhof, in welchem der Geist durch die richtige Methode des Denkens zur Erkenntnis befähigt wird. Die Physik sollte die geschaffenen Dinge und vermittelst ihrer den Schöpfer *erkennen*, die Ethik aber den Willen *lenken*. Obwohl also der Wille auch zu den Dingen gehört, welche zu erkennen sind, so wird doch der Ethik nicht dieses Geschäft aufgetragen, sondern nur das, die Regel für denselben aufzustellen. Sie ist also ihrer Tendenz nach eine von der Physik disparate Wissenschaft, wenn sie auch, wie sich sofort zeigen wird, durch die Art, wie man die Prinzipien für die Lenkung des Willens suchte, in eine Abhängigkeit von derselben geriet.

Während nämlich in der alten Philosophie unter den formalen ethischen Begriffen, der Tugend, dem Gute und der Pflicht, die beiden ersteren die Hauptgesichtspunkte gewesen waren, unter denen man das Sittliche betrachtet hatte, war durch den Einflufs des Christentums der Pflichtbegriff in den Vordergrund getreten; denn dieses fand die Norm des sittlichen Lebens in den göttlichen *Geboten*, und stellte noch dazu den Abstand des wirklichen Lebens von dem Ideale desselben in grofser Schärfe zu Tage. Freilich hatte man nun in der Philosophie von dem Inhalte der christlichen Offenbarung abstrahiert, aber die durch dasselbe eingewurzelte Form der ethischen Ansicht behielt man um so mehr bei, als die Erfahrung auch zunächst auf die Frage, wodurch der Wille gelenkt werden soll, mit dem Gesetze oder Gebote antwortet, welches den Willen bindet. Daher war in dieser ganzen Periode der Begriff des Gesetzes (als Korrelatbegriff der Pflicht) der oberste, welcher die Form der Ethik beherrschte. Hatte man nun die empirisch vorhandenen Gesetze in göttliche und menschliche geschieden und jene der Theologie, diese der positiven Jurisprudenz zugewiesen, so mufste die philosophische Ethik, dem allgemeinen Begriffe der Philosophie gemäfs, ihre Gesetze aus der Betrachtung der Dinge erkennen. (Man nannte sie daher anfangs Naturrecht, sogar auch jurisprudentia naturalis — ein Name, welcher erst später auf einen Teil der Ethik, den Inbegriff der sog. natürlichen Zwangsgesetze beschränkt wurde.) Indessen

fühlte man, dafs man aus der blofsen Betrachtung der Dinge an und für sich kein den Willen bindendes Gesetz finden konnte. Denn das Gesetz ist, wie man richtig sah, der Ausspruch eines Willens, welcher für einen andern eine verpflichtende Autorität hat. Man griff also, um die bindende Kraft für das Naturgesetz zu finden, zum göttlichen Willen, dem man vermöge seiner Allmacht die bindende Autorität zuschrieb, da er im stande sei, „die Widerspenstigen zu zwingen“. Diesen göttlichen Willen aber mufste man, da man praeter revelationem philosophierte, auch aus der Erkenntnis der Dinge zu gewinnen suchen. Daher sagte man: Ein Gesetz kann auf zweierlei Weise promulgiert werden, durch Wort oder durch That. Jenes hat Gott durch die Offenbarung gethan, dieses durch die Werke der Schöpfung.

Um aber aus diesen den Willen Gottes, sein Gesetz, zu erkennen, mufs man den Zweck aufsuchen, zu welchem Gott die Dinge erschaffen hat. Hier ist nun der Punkt, wo die Ethik wieder unter die Botmäfsigkeit der Physik geraten mufste, denn um die Zwecke der Dinge zu erkennen, mufste man natürlich vorher ihre Natur erkannt haben.

Welches waren denn nun die fines rerum? Nach dem Satze, dafs das Unvollkommene um des Vollkommneren willen da sei, waren die vernunftlosen Dinge nur Mittel zum Zweck des Menschen. Der absolute Zweck des Menschen aber ist die Glückseligkeit (felicitas)! Denn die Betrachtung der Natur des Menschen lehrt, dafs er nichts lieber hat, als sich selbst, dafs er sich auf alle Weise zu erhalten und was ihm gut zu sein scheint zu erlangen, das Übel aber zu vermeiden sucht. Mit dieser natürlichen Erkenntnis aber, aus der Betrachtung der Natur des Menschen, vereinigte sich die gangbare Form des christlichen Glaubens, welche den Satz, dafs die vita beata, das vollkommen glückselige Leben, das höchste Gut sei, dem allgemeinen Bewufstsein tief eingeprägt hatte. Die Einwendungen gegen dieses Glückseligkeitsprinzip suchte man mit dem theologischen Argumente niederzuschlagen, dafs der Zweck der göttlichen Güte bei Erschaffung des Menschen unstreitig Glückseligkeit gewesen sei; was aber der Zweck Gottes sei, müsse auch der des Menschen sein.

Mit diesem Eudämonismus stand nun auch die Lehre vom menschlichen Willen und dessen Freiheit in Einklang. Man ging

teils von der Erfahrung aus, welche lehre, dafs das Wollen vom Vorstellen abhängig sei (ignoti nulla cupido), teils von dem Satze des zureichenden Grundes, und behauptete demgemäfs: die Freiheit des Willens besteht nicht in der Fähigkeit, sich ohne oder gegen die Motive zu bestimmen; vielmehr handelt der Mensch jedesmal nach den stärksten Motiven. Nun mufs der Mensch vermöge seiner Natur das bonum (das Gute — das Wohl) lieben, das malum (das Böse — das Übel) verabscheuen; die Motive, welche den Willen bewegen, sind daher bestimmte Vorstellungen des bonum oder malum. Aus der Erkenntnis einer Vollkommenheit (Realität) entspringt zuerst das Vergnügen, aus diesem das Urteil über die Güte eines Gegenstandes und hieraus die Begehrung desselben. Diese aber geht in den Willen, denselben zu erlangen, über, sobald keine stärkeren Motive in der Seele vorhanden sind, welche die Begierde verhindern, zum Entschlufs zu werden. Das Vorstellen ist daher das eigentlich Aktive und vermöge seiner Beweglichkeit das Freie in der Seele, der Wille dagegen ist durch dasselbe determiniert. War also die Glückseligkeit, der Inbegriff der wahren und dauernden Güter, das höchste Gut, so schien es nur auf eine deutliche Erkenntnis jener Güter anzukommen, um auch den Willen zur Erstrebung derselben auf den rechten Weg zu lenken. Welches aber diese Güter sind, mufste die empirische Erkenntnis des Menschen und der Welt, also die theoretische Wissenschaft, die Physik, lehren. Daher denn auch diese als die wichtigste Wissenschaft erscheinen mufste und Spinoza sagen konnte: intellektus est melior pars nostri.

Indessen fehlte viel daran, dafs dieser Eudämonismus bei den deutschen Philosophen in seinen nackten Konsequenzen durchgeführt wäre. Obwohl sie von dem positiven christlichen Glauben bei ihrem Philosophieren, wie nicht anders recht war, abstrahierten, so hatten sie doch in ihrem Gottesbegriffe die moralischen Eigenschaften des christlichen Gottes beibehalten und diese bildeten das im Hintergrunde stehende Korrektiv ihres Eudämonismus. Denn wenn sie nun auch schlossen: Gott hat den Menschen zur Glückseligkeit geschaffen, also ist es die höchste Pflicht des Menschen, seine Glückseligkeit zu befördern, — so konnten sie doch diese nicht in einem Leben suchen wollen, welches jenen moralischen Eigenschaften Gottes offenbar widersprochen hätte.

Sie haben ihren Eudämonismus auch nicht sowohl in einem egoistischen, als vielmehr in einem wohlwollenden Sinne ausgebildet. Ihr Ideal war nicht die Glückseligkeit des einzelnen auf Kosten der anderen, sondern das allgemeine Wohl. Es war der Geist des Wohlwollens und der Billigkeit, — der Humanität — welches sich bei seinem allgemeinern Erwachen in die Hülle des Eudämonismus kleidete, aber freilich dadurch entstellt und zum Teil um seine Früchte betrogen wurde. Denn auf der einen Seite führte dieser Eudämonismus zu jener platten Nützlichkeitslehre, welche für alle menschlichen Verhältnisse und Arbeiten kein anderes Kriterium kannte, als die Tauglichkeit, die äufsere menschliche Wohlfahrt zu fördern; er brachte jenes Zeitalter herbei, in welchem die letzte Ermahnung an Knaben und Jünglinge war, „nützliche und brauchbare“ Männer zu werden, und in welchem man behauptete, der Erfinder der Einsalzung der Heringe habe ein gröfseres Verdienst um die Menschheit als der Dichter der homerischen Gesänge; — eine Oberflächlichkeit, die sich dem wohlfeilen Spotte der späteren Philosophen und Dichter, namentlich der romantischen Schule, von selbst auslieferte, und aus deren Verspottung diese sich ein grofses Verdienst machten. Auf der anderen Seite aber führte jene Ansicht zu dem abstrakten Naturrechte des Liberalismus, der die notwendigsten Erfordernisse, welche das Wohlwollen und die Billigkeit für das Gedeihen der menschlichen Gesellschaft wünschen mufs, in Rechtsforderungen' umdeutete und sich deshalb berechtigt glaubte, das positive Recht, soweit es seinen Wünschen nicht entsprach, umzustürzen.

Nichts ist einleuchtender, als dafs diese Ethik dringend einer Reform bedurfte. Der theologische Unterbau derselben war schwach, schwankend, ja geradezu falsch. Denn ganz abgesehen von der Unhaltbarkeit der Gründe, durch welche man zu einem Wissen von Gott zu gelangen meinte, stützte man sich bei der Motivierung der Pflicht nur auf die göttliche Macht. Weil Gott absolute Macht hat, so hat er das Recht, Gesetze zu geben, und seine Gesetze sind bindend, weil er Macht hat, die Widerspenstigen zu zwingen. Hierin liegen die beiden widersittlichen Sätze, dafs das Recht durch die Macht gegeben wird, und dafs das Nützliche das Gute ist. — Der Hauptbegriff jener Ethik, die Glück-

seligkeit, ist wiederum schwankend und falsch. Denn worin die gesuchte Glückseligkeit bestehe, läſst sich in allgemeingiltigen, inhaltlichen Begriffen nicht festbestimmen, und die Gesinnung, welche Glückseligkeit sucht, ist gerade das Wiederspiel der sittlichen Gesinnung, welche eben darin besteht, nichts Äuſseres absolut zu erstreben, sondern nur das Eine unbedingt zu wollen, daſs das Wollen selbst absolut löblich sei, ohne auf den äuſseren Erfolg unbedingte Rücksicht zu nehmen. Dazu kam nun noch jener flache Utilitarismus, welcher allmählich anfing, alles in seine Gemeinheit hinabzuziehen. Aus ihm war jene äuſserliche und lächerliche Teleologie entstanden, welche die Zweckmäſsigkeit der Dinge nur auf den Hausbedarf des Menschen bezog, jene triviale Moral, welche Poesie, Kunst, Wissenschaft, ja selbst die Religion nur unter der Rubrik der Nutzbarkeit kannte; jene Gleichgiltigkeit gegen das historisch Bestehende, sofern es nicht unmittelbar zum Nutzen verwandt werden konnte, die obwohl selbst von revolutionärem Sinne entfernt, doch keine Kraft hatte, demselben zu widerstehen; und endlich jene flache Popularphilosophie, die Feindin aller exakten Bearbeitung der Begriffe, sofern deren praktische Anwendung nicht sofort auf der Hand lag.

Wir werden nun nachweisen, auf welche Weise *Kant* die Sittenlehre zu reformieren suchte, inwiefern ihm dies gelang, und inwieweit seine Nachfolger, indem sie einige seiner vermeintlichen Mängel zu verbessern meinten, die ethische Wissenschaft wiederum verdarben.

Es wird zum unvergänglichen Ruhme *Kant's* gereichen, daſs er in einer moralisch schlaffen Zeit, in welcher sogar die Wächterin der Sittlichkeit, die christliche Kirche mit ihrer Lehre, im Eudämonismus versunken war, der erste gewesen ist, welcher ohne Vorgänger, bloſs von seinem eigenen richtigen sittlichen Blicke geleitet, das ganze Gerede von der Glückseligkeit verworfen und eine Ethik von ganz entgegengesetzter Art wieder entdeckt hat. Wenn es ihm auch nicht gelungen ist, derselben sofort die wahre und vollendete wissenschaftliche Gestalt zu geben, so ist doch seine sittliche Tendenz der Art, daſs sie allezeit wird eingehalten

werden müssen, wenn der absolute Unterschied des Guten und des Bösen nicht wieder verdeckt, sondern die Reinheit und Würde der Gesinnung bewahrt werden soll. Und aus diesem Streben, alle Glückseligkeitslehre zu verbannen und dagegen eine Sittenlehre aufzustellen, d. h. die Lehre von einem Wollen, das an sich selbst, nicht wegen seines Objekts, noch wegen seines Erfolges, absolut gelobt werden mufs, daraus, nicht aus irgend welchen logischen oder theoretischen Gründen, ist seine Ethik entsprungen, und danach also auch ihrem Werte nach zu beurteilen.

Kant ist unermüdlich in dem Bestreben, den Eudämonismus zu widerlegen, von allen Seiten trägt er vernichtende Gegengründe herbei, und seine Beweisführung ist in dieser Hinsicht so glänzend, dafs sie nicht allein ihm die begeisterte Verehrung seiner Zeitgenossen — und hoffentlich auch der Nachwelt — eingetragen, sondern auch keiner seiner bedeutenderen Nachfolger, so sehr sie auch von ihm abgewichen sind, gewagt hat, den Eudämonismus in der Wissenschaft offen wieder zu erneuern.

Er macht vorläufig darauf aufmerksam, dafs zur Erlangung der Glückseligkeit der Wille eines vernünftigen Wesens nicht notwendig sei, sondern dieser Zweck viel sicherer durch einen Instinkt hätte erreicht werden können; also könne der Wert des vernünftigen Wollens unmöglich in der Erreichung eines Zwecks bestehen, für welchen es nicht einmal das tauglichste Mittel sei.[1]) Nachdem er hiermit angedeutet hat, dafs der absolute Wert des Willens nach einem ganz anderen, disparaten, Gesichtspunkte zu beurteilen sei, beruft er sich dann energischer und bestimmter auf den absoluten Unterschied des Guten und des Bösen und auf die eigentümliche Schönheit der Tugend, indem er sagt, dafs das Prinzip der eigenen Glückseligkeit der Sittlichkeit Triebfedern unterlege, die ihre ganze Erhabenheit zernichten, indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in *eine* Klasse stellen und nur den Kalkul besser ziehen lehren, den spezifischen Unterschied beider aber ganz und gar auslöschen. Selbst das sogenannte moralische Gefühl sage es der Tugend nur nicht geradezu ins Gesicht, dafs es nicht ihre Schönheit, sondern nur der

---

[1]) *Kant*'s Werke, Leipzig 1838, Band 4. S. 19.

Vorteil sei, der uns an sie knüpfe.[1]) Er benutzt weiter einzelne sittliche Ideen, um das Absurde des Eudämonismus in helles Licht zu setzen, z. B. die des Rechts und der gerechten Vergeltung, indem er nachweist, dafs nach dem Prinzipe der Glückseligkeit nicht allgemeine Einstimmung, sondern der ärgste Widerstreit erfolgen würde, da jeder ein anderes Objekt der Neigung zum Grunde lege und bald diese bald jene Neigung überwiege;[2]) und dafs nach demselben Prinzipe der Begriff des Verbrechens eigentlich der sein mufs: seiner eigenen Glückseligkeit Abbruch thun, wonach also eine Handlung erst durch die Strafe zum Verbrechen werde.[3])

Er weist ferner nach, dafs der Begriff der Pflicht im Eudämonismus keinen Platz haben könne, da es thöricht sei, das zu gebieten, wonach jeder von selbst strebe, und insbesondere, weil gar keine bestimmende Norm des Handelns aufgestellt werden könne, da niemand nach irgend einem Grundsatze durchaus bestimmen könne, was ihn glücklich machen werde, indem hierzu Allwissenheit erforderlich sei.[4]) Ja, er erhebt sich auf den allgemeinen, allein richtigen Standpunkt der Ethik und zeigt, dafs nach jenem Prinzip das sittliche Urteil nicht den Willen selbst trifft, über den es doch ergehen soll, wenn er als ein guter oder böser charakterisiert wird. Er sagt nämlich, dafs sowohl nach dem Prinzip der eigenen Glückseligkeit als nach dem der Vollkommenheit der Wille sich niemals *unmittelbar durch die Vorstellung der Handlung* bestimmen, sondern nur durch die Triebfeder, welche die vorausgesehene Wirkung der Handlung auf den Willen habe.[5])

In diesen und ähnlichen Argumenten sehen wir die letzten Gründe, von denen *Kant* sich in seiner ethischen Ansicht leiten läfst, und zwar solche, die den Beifall derer, die durch kein vorgefafstes System verblendet sind, notwendig gewinnen müssen. Es giebt einen absoluten Unterschied zwischen Gut und Böse; das Gute hat einen absoluten Wert, welcher vom Erfolge des Wollens unabhängig ist, und wenn der Wille als gut charakterisiert wird, so mufs seine eigene Vorstellung — also sein blofses Bild —

[1]) A. a. O. S. 68 vergl. S. 139. — [2]) A. a. O. S. 127. — [3]) A. a. O. S. 140. — [4]) A. a. O. S. 39. — [5]) A. a. O. S. 70.

als gut gelobt werden. Dafs diese Grundsätze es sind, welche *Kants* Gemüt erfüllten, sieht man aus den berühmten Anfangsworten seiner Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch aufser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille.*“ Und etwas weiterhin: „der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn zu gunsten einer Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen zu stande gebracht werden könnte.“

Mit dieser Verwerfung des Eudämonismus war nun zugleich der Satz gefunden, dafs der Bestimmungsgrad des Willens, um dessentwillen dieser als ein guter gelobt ward, kein Objekt der Begehrung sein könne. Denn wäre das der Fall, so würde der Wille gelobt werden, weil er durch eine Lust am Objekte bestimmt wäre. Werden nun alle Objekte des Willens als (Beurteilungs-) Prinzipe des Guten verworfen, so bleibt nur die Annahme eines oder mehrerer formellen Prinzipien übrig, oder mit anderen Worten: der Satz, dafs der Wille nur wegen einer Form desselben absolut gelobt werden könne. *Kant* verwirft daher alle materiale, oder, weil die Erfahrung keine andere, als solche, darbietet, alle empirische Prinzipien der Ethik, weil diese alle zum Eudämonismus gehören würden.[1])

Hier aber mischt er sofort die psychologische Frage nach dem Ursprunge der Erkenntnis des sittlichen Prinzips ein. Kann dasselbe nicht aus der Erfahrung gefunden werden, weil diese sowohl nur materiale Prinzipien darbietet, als auch aus ihr nie absolute Notwendigkeit und Allgemeinheit folgen kann, welche doch dem sittlichen Prinzipe, als einem für alle vernünftige Wesen absolut giltigen zukommen mufs, so kann das Prinzip nur a priori oder aus reiner Vernunft gefunden werden. Die reine Vernunft aber ist nach *Kant* das Vermögen der Ideen, und in ihr liegen die reinen, aus keiner Erfahrung gewonnenen Begriffe, als eine

---

[1]) A. a. O. S. 118 ff.

ursprüngliche Mitgift des Gemütes. Wenn er nun in seiner Kritik der reinen Vernunft gefunden zu haben glaubte, dafs diese, indem sie die regulativen Prinzipien für den Verstand hergiebt, die höchste Würde unter den Seelenvermögen besitze, so konnte es ihm nur als ein Beweis der Richtigkeit seines Verfahrens erscheinen, wenn er aus derselben reinen Vernunft auch das sittliche Prinzip finden mufste; denn die Erhabenheit dieses Ursprungs schien mit der absoluten Würde des Sittlichen vortrefflich zusammenzustimmen. Ja dieses Vorurteil von der reinen Vernunft hat so grofse Macht über *Kant*, dafs er sich so weit verirrt, zu meinen, eben in der Reinigkeit des Ursprungs der sittlichen Begriffe liege ihre Würde, um uns zu obersten praktischen Prinzipien zu dienen.[1]) Schon hier zeigt sich, wie das Einmischen theoretischer Meinungen ein bedenkliches Abgleiten von *Kants* eigener richtigen ethischen Einsicht veranlafst. Denn anstatt die Würde, welche dem guten Willen an und für sich zukommt, absolut zu setzen, leitet er sie aus einer angeblichen Würde desjenigen Vermögens ab, aus welchem die sittliche Beurteilung entspringen soll.

Von dieser Verirrung abgesehen, hat *Kant* jedoch in der Verwerfung aller Objekte als sittlicher Bestimmungsgründe des Willens den für die Ethik unerläfslichen Satz gewonnen, dafs die Prinzipien der Beurteilung des Wollens nicht aus der Erkenntnis der Objekte genommen werden können. Die Grundlegung der Ethik ist also von aller theoretischen Philosophie unabhängig, und die Art und Weise, wie die gegebene Welt empirisch oder spekulativ erkannt wird, darf auf die allgemeinen Grundbestimmungen des Guten oder Bösen keinen Einflufs haben. Daher verlangt *Kant* eine völlig isolierte Metaphysik der Sitten, die mit keiner Anthropologie, mit keiner Theologie, mit keiner Physik oder Hyperphysik, noch weniger mit verborgenen Qualitäten vermischt sei.[2])

Wird nämlich ein Wille als gut oder böse beurteilt, weil er irgend ein erkanntes oder geglaubtes Objekt begehrt, so wird sein Wert nach dem des Objekts gemessen, und die Beurteilung ergeht nicht über die Vorstellung oder das Bild des Willens. Der

---

[1]) A. a. O. S. 32. — [2]) A. a. O. S. 31.

Wille wird also nicht an sich selbst geschätzt, sondern nur nach seiner Beziehung auf ein Objekt. Nun kann aber der Wert der Objekte nur nach ihrem Verhältnisse zu der auf sie gerichteten Begierde geschätzt werden; diese jedoch erteilt den Objekten nur insofern Wert, als sie durch dieselben befriedigt wird, oder, was dasselbe ist, gemäfs der durch die Objekte erregten Lust oder Unlust. Jeder Versuch also, die Ethik auf diese Weise zu begründen, mufs zuletzt offen oder versteckt wieder beim Eudämonismus anlangen.

Nachdem *Kant* den wahren Standpunkt der Ethik im allgemeinen gewonnen hatte, kam es nun darauf an, zu bestimmen, *welcher denn der absolut lobenswerte Wille sei.* Um dasjenige aufzusuchen, was den eigentlichen Inhalt des als guter Wille zu Denkenden bildet, wäre das allein richtige Verfahren dies gewesen, innerhalb jenes formellen Begriffes zu bleiben und nicht auf einen andern überzuspringen. Hiernach hätte sich ungefähr folgender Gedankengang aufdringen müssen. Ist überhaupt bei der Beurteilung des Wollens von den Objekten desselben abzusehen, und kann auch nicht der Wert des Wollens in dem blofsen Begriffe des Wollens liegen, so bleibt nur übrig, denselben in einer oder in mehreren *Formen* des Willens zu suchen. Nun aber besteht jede Form aus Verhältnissen, folglich müssen diejenigen Willensverhältnisse, und zwar, wie sich von selbst versteht, die einfachsten aufgesucht werden, welche dann noch denkbar sind, wenn man von den Objekten des Willens absieht. Von diesen sind dann diejenigen, welche absolut gefallen oder mifsfallen hervorzuheben und als Prinzipien der Beurteilung aufzustellen.

Einen solchen Gedankengang aber findet man bei *Kant* nicht, vielmehr wendet er sich an den Begriff der *Pflicht;*[1]) und zwar wie es scheint deshalb, um die absolute Verbindlichkeit des sittlichen Handelns, welche im Pflichtbegriffe ausgesprochen wird, desto mehr hervorzuheben; vielleicht auch war er durch die vorgefundene gangbare Form der Ethik unwillkürlich dazu veranlafst. Durch dieses Ablenken auf den Begriff der Pflicht wird er aber offenbar seinen eigenen Prämissen ungetreu. Denn

[1]) A. a. O. S. 14.

wollte er blofs aus *reiner* Vernunft, d. h. wie er selbst sagt, blofs aus dem allgemeinen Begriffe des vernünftigen Wesens,[1]) das sittliche Prinzip ableiten, so durfte er sich jenes Begriffs nicht bedienen. Er selbst macht nämlich oft genug die richtige Bemerkung, dafs der Begriff der Pflicht nur auf ein solches vernünftiges Wesen Anwendung finde, dessen Willen mit dem praktischen Prinzipe nicht von selbst übereinstimme.[2]) Dieses besondere Merkmal liegt nun aber offenbar nicht in dem allgemeinen Begriffe des vernünftigen Wesens überhaupt, also kann auch der Pflichtbegriff aus diesem allgemeinen Begriffe nicht abgeleitet werden.

Indessen hätte auch von hieraus der Rückweg in den richtigen Fortschritt der ethischen Grundlegung offen gestanden, wenn nicht *Kant* abermals einen neuen Sprung gemacht hätte. Die Pflicht als Verbindlichkeit bezieht sich nämlich auf das Gesetz, als das Verbindende. *Kant* erklärt daher zunächst zwar richtig, dafs nach Verwerfung aller Neigung und jedes Gegenstandes des Willens, als Bestimmungsgrund für diesen, objektiv nur das Gesetz und subjektiv reine Achtung für dasselbe übrig bleibe.[3]) Er hätte also einen solchen Inhalt des Gesetzes auffinden müssen, der als absolut verbindlich geachtet werden konnte; und dieser wäre bei richtigem Verfahren kein anderer als die oben erwähnten absolut löblichen Willensverhältnisse gewesen. Allein hier zeigt sich *Kant* in einer sonderbaren Verwechslung befangen. Er meint nämlich: „Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung des Gesetzes entspringen können, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäfsigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll.“[4]) Kant vertauscht hier offenbar die Formalität des Willens mit der des Gesetzes, d. h. anstatt eine oder mehrere absolut achtungswürdige Formen des Willens zu setzen, setzt er die blofse Form der Gesetzmäfsigkeit. Das aber folgt gar nicht aus seinen Prämissen. Denn wenn er vorher alle Materie, d. h. alle Objekte, des Willens als ethischen Bestimmungsgrund verworfen hatte, so hiefs das nur: Kein durch sein Objekt

[1]) A. a. O. S. 32. — [2]) A. a. O. S. 132, 133. — [3]) A. a. O. S. 19. — [4]) A. a. O. S. 20.

bestimmter Wille kann um deswillen als absolut gut geachtet werden, weil er dadurch bestimmt ist, folglich bleibt nur übrig, eine Form des Willens als Grund der absoluten Achtung zu setzen. Wollte er nun ein Gesetz für den Willen aufstellen, so mufste er nur den Inhalt desselben von aller Materie des Willens reinigen, d. h. das Gesetz durfte nicht gebieten, dafs irgend ein äufseres Objekt gewollt werde, nicht aber durfte er das Gesetz von allem Inhalte reinigen. Jene „allgemeine Gesetzmäfsigkeit der Handlungen überhaupt“ aber heifst richtig interpretiert nichts anderes als: der Inhalt des Gesetzes ist nur der, dafs die Handlungen gesetzmäfsig sein sollen; und das heifst wiederum nur, von jemandem fordern, er solle gesetzmäfsig handeln, ohne ihm zu sagen, worin die Gesetzmäfsigkeit besteht. Um daher einen Inhalt des Gesetzes zu gewinnen, interpretiert *Kant* seinen Satz daher anders: „d. i., sagt er, ich soll niemals anders verfahren, als so, dafs ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden.“ Diese Interpretation aber beruht wiederum auf einem neuen Fehler, indem *Kant* dem logisch allgemeinen Gedanken der blofsen Gesetzmäfsigkeit den eines allgemeinen, d. h. ohne Ausnahme geltenden Gesetzes unterschiebt. Diese ostensible Deduktion seines berühmten kategorischen Imperativs ist daher nur eine Erschleichung. Indessen ist sie nicht der wahre Grund desselben. Vielmehr folgte die mögliche Allgemeingiltigkeit einer Maxime schon aus dem Umstande, dafs das Sittengesetz aus dem blofsen Begriffe des vernünftigen Wesens abgeleitet werden sollte; das Gesetz mufste also für alle vernünftige Wesen ohne Ausnahme gelten können; aufserdem aber auch aus der Bemerkung, dafs alle unsittliche Maximen, wenn sie als allgemein gedacht werden, sich selbst widersprechen.

Kant hatte also höchstens den Satz gewonnen, dafs jedes Gesetz, welches als ein sittliches auftreten will, als ein allgemeingiltiges sich erproben lassen mufs, und hierin allerdings ein *äufserliches* Kriterium des Sittlichen erreicht, aber nur ein solches, aus dem der Inhalt der sittlichen Maximen nicht zu finden war, da man mit ihm nur anderswoher entstandene Maximen sittlich prüfen konnte. Wenn aber ein wahrhaft sittliches Prinzip in sich selbst den Grund enthalten mufs, weshalb die ihm gemäfsen Handlungen gut, d. h. absolut löblich sind, so kann jener kate-

gorische Imperativ auf die Würde eines solchen Prinzips keinen Anspruch machen; denn die bloſse Allgemeingiltigkeit eines Gesetzes kann unmöglich dem ihm gemäſsen Handeln absolute Würde verleihen. Es erhebt sich hierbei eben wieder die Frage: was mich denn verpflichtet nach einer allgemein gelten könnenden Maxime zu handeln? Ein sittliches Prinzip darf aber einer solchen Frage keinen Raum mehr lassen, da sie in ihm selbst schon ihre Antwort gefunden haben muſs.

Auſserdem aber ist auch die Art und Weise wie Kant selbst die Maximen des Handelns nach seinem allgemeinen Prinzipe prüft, nur geeignet, die Tauglichkeit desselben auch zu einer solchen äuſserlichen Prüfung von nur geringem Werte erscheinen zu lassen. Denn der Nachweis, daſs irgend eine Maxime sittlich oder unsittlich sei, läuft darauf hinaus, daſs gezeigt wird, wie irgend ein Gut, also ein Gegenstand der Begehrung, nach derselben entweder allgemein möglich oder unmöglich sei. So soll der letzte Grund der Treue im Versprechen darin liegen, daſs sonst niemand einem Versprechen glauben werde; der des Wohlwollens, daſs sich doch Fälle ereignen können, wo man der Liebe anderer bedarf, auf die man sich aber durch eigene Lieblosigkeit alle Hoffnung rauben würde.[1]) Wären diese und dergleichen Gründe die eigentlichen, um derentwillen eine Maxime angenommen oder verworfen werden sollte, so würde offenbar die Prüfung derselben nur nach den Grundsätzen des mit so groſsem Eifer verworfenen Eudämonismus geschehen.

Kant scheint selbst gefühlt zu haben, daſs in der bloſsen Allgemeingiltigkeit einer Maxime noch nichts Achtunggebietendes liegen könne;[2]) er ergreift darum einen andern Gedanken, um aus demselben die Würde jenes darzuthun. „Die vernünftige Natur, sagt er, existiert als Zweck an sich selbst.“[3]) Daher darf niemand das vernünftige Wesen weder in sich noch in anderen als bloſses Mittel zu einem Zwecke gebrauchen, weil er es sonst herabwürdigen würde. Es muſs also die Vernunft in jedem Wesen als die oberste Bedingung seiner Zwecke gesetzt werden. Geschieht dies, so ist der vernünftige Wille eines jeden Wesens ein allgemeingesetzgebender Wille. Denn da die Vernunft in

1) A. a. O. S. 45, 46. — 2) A. a. O. S. 77. — 3) A. a. O. S. 53.

allen nur Eine sein kann, so mufs der vernünftige Wille eines jeden mit dem aller ein und derselbe sein; sein Wollen kann also als allgemeines Gesetz angesehen werden.

Das Achtunggebietende des kategorischen Imperativs wird hier also daraus abgeleitet, dafs er der Ausdruck des vernünftigen Wollens ist; das vernünftige Wesen aber hat als solches eine absolute Würde. — Hier findet sich wiederum die Ahnung des richtigen Sachverhältnisses. Mit dem Worte Vernunft verknüpft man gewohnterweise ohne weiteres die Vorstellung alles Wahren, Schönen und Guten, und schreibt ihr deshalb eine absolute Würde zu. Nun aber hätte es sich geziemt in bestimmten und inhaltlichen Begriffen den Inhalt dessen, was man in dem Worte Vernunft in verworrener Weise zusammenfafst, darzustellen, damit man eingesehen hätte, weshalb und inwieweit der Vernunft eine absolute Würde zukommt. Das aber konnte aus dem allgemeinen Begriffe der reinen Vernunft nicht gefunden werden; man hätte also doch wieder auf die Auffindung der besonderen löblichen Willensverhältnisse zurückkommen müssen, um zu erkennen, welches der Inhalt der Vernunft sein müsse, wenn ihr eine absolute Würde zukommen sollte; und um nicht in den gäng und gäben Irrtum zu verfallen, wonach man eben dem Menschen an sich, weil in ihm Vernunft möglich ist, schon absolute Würde beizulegen pflegt.

Anstatt aber hierauf näher einzugehen und einen Weg einzuschlagen, auf welchem bestimmt werden konnte, was für einen Inhalt die Vernunft haben müsse, wenn sie, als Prinzip des Wollens gedacht, diesem absoluten Wert verleihen solle, läfst sich *Kant* verleiten, das Prinzip *der Autonomie des Willens* aus dem obigen Satze zu gewinnen.[1]) Der um seiner Vernünftigkeit willen zu einer allgemeinen Gesetzgebung taugliche Wille eines jeden vernünftigen Wesens ist eben dadurch ein allgemein gesetzgebender Wille, und deshalb nicht lediglich dem Gesetze *unterworfen,* sondern nur deshalb ihm verpflichtet, *weil er es sich selbst gegeben hat.* Hierin liegt Wahres und Falsches vermischt. Das sittlich Ansprechende dieses Gedankens ist darin enthalten, dafs nach jener Idee kein Widerstreit des Willens gegen das Gesetz

---

[1]) A. a. O. S. 55 ff.

gedacht wird, was so lange unwillkürlich geschieht, als man den Willen in bloſser Unterwerfung unter ein Gesetz denkt. Insofern wird also durch jene Autonomie des Willens die Idee der innern Freiheit (die Übereinstimmung oder Harmonie des Willens mit dem absoluten Urteile über denselben) ausgedrückt. Das Falsche aber liegt darin, daſs der Wille nur um deswillen dem Gesetze unterworfen sein soll, weil er es sich selbst gegeben hat. Denn daraus folgt, daſs das Gesetz nicht aus einem absolut löblichen Inhalte seine Würde empfängt, sondern aus seinem Ursprunge, daraus nämlich, daſs es der Ausdruck eben des Willens ist, welcher es befolgt, sein Inhalt mag sein welcher er will. Nun hat *Kant* zwar diesen sich selbst das Gesetz gebenden Willen als den vernünftigen bestimmt, aber da er zu sagen unterlassen hat, worin die Vernunft desselben bestehe, so ist auch hiermit kein sicheres Kriterium des sittlichen Handelns gefunden und noch weniger der letzte Grund der Verpflichtung aufgedeckt. Denn es ist ein groſser Unterschied zu sagen: ich bin an ein Gesetz gebunden, weil es vernünftig ist, oder aber: ich bin daran gebunden, weil ich es mir selbst gegeben habe. Daſs aber *Kant* auf diesen letzten durchaus falschen Gedanken gerät, hat darin seine erste Veranlassung, daſs er von dem Begriffe des guten Willens auf den der Pflicht und damit des Gesetzes abgleitend, das Sittliche nun ursprünglich als Ausdruck eines Willens auffaſst. Nun erscheint es unwürdig, einem fremden Willen unterworfen zu sein; daher soll die absolute Würde des sittlichen Wollens darin bestehen, daſs der Wille nur einem von ihm selbst sich selbst gegebenen Gesetze gehorcht. Jene Unwürdigkeit aber, einem fremden Willen unterworfen zu sein, beruht wiederum auf einer falschen Überschätzung der äuſseren Freiheit, durch welche *Kant* auch in seiner Rechtslehre zu dem Satze verleitet wird, daſs die Bürger eines Staats nur unter der Bedingung den bürgerlichen Gesetzen rechtlich unterworfen sein sollen, wenn sie selbst die Gesetze mit gegeben haben.

Nachdem nun *Kant* die Würde der sittlichen Gesinnung darin gefunden zu haben glaubt, daſs das vernünftige Wesen, indem alle seine Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung taugen, dadurch Anteil an der allgemeinen Gesetzgebung erhält, weil es nur seinem eigenen Gesetze unterworfen ist, und

hierdurch zu einem Gliede eines möglichen Reiches der Zwecke tauglich wird, hält er sein Geschäft hinsichtlich der Aufstellung des sittlichen Prinzips nach nicht für vollendet. Denn er meint, Sittlichkeit sei nur dann kein Hirngespinst, wenn der kategorische Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens als wahr und notwendig bewiesen sei.[1]) Diesen Beweis aber findet er in *der Freiheit des menschlichen Willens.* Denn nur dann ist der Gedanke der Autonomie ein möglicher, wenn der Wille von der Kausalität der Naturnotwendigkeit unabhängig, also frei ist; würde er dagegen notwendig durch den Einflufs fremder Ursachen zur Thätigkeit bestimmt, so verfiele er der Heteronomie.[2]) So führt das Sittengesetz auf die Freiheit des Willens, und es kommt nun darauf an, diese wenigstens als eine mögliche Idee nachzuweisen. Zu diesem Behufe verweist nun *Kant* auf seine Sätze aus der Kritik der reinen Vernunft, d. h. auf theoretische Philosopheme. Er beruft sich darauf, dafs ein Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich wie überhaupt, so auch in Beziehung auf das eigene Ich gemacht werden müsse; dafs sich also der Mensch gleichsam in zwei Welten, hinsichtlich seines empirischen Wesens in die Sinnenwelt, „in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Thätigkeit sein mag“ in die intellektuelle Welt versetzen müsse. „Nun findet der Mensch aber auch“, fährt er fort, „in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen anderen Dingen, ja von sich selbst, sofern er durch Gegenstände affiziert wird, unterscheidet, das ist die Vernunft, welche eine reine Selbstthätigkeit ist; denn man kann sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewufstsein in Ansehung ihrer Urteile anderwärts her eine Lenkung empfinge, denn alsdann würde das Subjekt nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urteilskraft zuschreiben. Sie mufs sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen.“[3]) Ist also in theoretischer Hinsicht die Annahme der Freiheit des Willens, vermöge der Unterscheidung zwischen sinnlicher und intellektueller Welt, möglich, so ist sie in praktischer Hinsicht notwendig, da sich das vernünftige Wesen seiner Kausalität durch Vernunft, folglich einer

[1]) A. a. O. S. 72. — [2]) A. a. O. S. 73. — [3]) A. a. O. S. 75.

reinen Selbstthätigkeit bewufst ist.[1]) Diese Freiheit bleibt aber nur eine Idee, deren objektive Realität niemals eingesehen werden kann, weil wir die Dinge an sich nicht erkennen können; ihre Unmöglichkeit kann aber ebensowenig, und zwar aus demselben Grunde unserer Unwissenheit über die Intellektualwelt, jemals dargethan werden. Gleichwohl ist dies genug zu einem vernünftigen Glauben an die Freiheit, da wir uns als vernünftige Wesen nicht anders, als unter ihrer Idee als vernünftig handelnd denken können.

Mit dieser Anknüpfung des Sittengesetzes an die Idee der transzendentalen Freiheit des Willens überschreitet *Kant*, wie er selbst sagt, die Grenzen der Metaphysik der Sitten,[2]) d. h. das eigentliche Gebiet der Sittenlehre, und wir würden daher seine Meinung von jener Freiheit an gegenwärtigem Orte ganz auf sich beruhen lassen können, wenn nicht hier eben der Punkt wäre, wo ganz vorzüglich die Nachfolger *Kants* ihre Sittenlehre angesetzt haben. Er bedarf daher einer genaueren Erläuterung.

Nachdem *Kant* die Objekte des Willens als sittlichen Bestimmungsgrund desselben verbannt und die blofse gesetzgebende Form der Maximen als solchen behalten hatte, mufste für ihn die Frage entstehen: wie der Wille beschaffen sein müsse, der durch diese letztere bestimmbar sei, und er konnte nicht anders antworten als: ein solcher Wille müsse frei sein.[3]) Während nämlich der frühere Determinismus gelehrt hatte, der Wille werde nur durch die Vorstellung der Güter oder Übel, also durch seine Objekte, bestimmt, hatte *Kant* einen disparaten Bestimmungsgrund für den Willen gefunden. Er mufste also, wenn er die Möglichkeit der Sittlichkeit behaupten wollte, annehmen, dafs der menschliche Wille die Fähigkeit habe, nicht blofs durch seine Objekte, sondern auch durch Gründe, welche blofs in der Vorstellung des Sittengesetzes und der absoluten Verpflichtung durch dasselbe liegen, bestimmt zu werden.[4]) In dieser „Motivität des Willens" hätte die zur Sittlichkeit nötige aber auch hinlängliche psychologische Freiheit des Willens bestanden. Allein *Kant* begnügt sich hiermit nicht. Denn einmal hatte er schon in der

---

[1]) A. a. O. S. 90. — [2]) A. a. O. S. 71. — [3]) A. a. O. S. 128.

[4]) Vergl. *Hartenstein,* Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften. S. 68.

Kritik der reinen Vernunft die transzendentale Freiheit, d. h. das Vermögen einen Zustand absolut anzufangen, hauptsächlich deswegen gefordert, weil er glaubte, dafs sonst die Zurechnung der Handlungen unmöglich sei, sodann aber hatte er im gegenwärtigen Zusammenhange eine Autonomie des Willens selbst gesetzt, in welcher er die eigentliche Würde des sittlichen Wollens erblickte. Giebt sich nun der Wille selbst ein solches Gesetz, welches von allen Objekten des Willens unabhängig ist, so scheint er durch nichts anderes dazu bestimmt zu werden, als durch sich selbst. Er ist hierin frei von aller Bestimmtheit durch etwas anderes, was nicht er selbst ist; also frei von allem Kausalzusammenhange. Aus diesem Grunde also begnügte sich *Kant* nicht mit jener blofsen Motivität des Willens, sondern forderte die transzendentale Freiheit, die er nun, weil sie, wie er sehr deutlich einsah, nicht in der empirischen Welt zu finden ist, in die intelligible verlegen mufste.

Hier nun ist der Ort, wo wir den Fehler in der Anlage seines Systems aufdecken können, durch welchen er auf das Postulat einer solchen Freiheit getrieben wurde. Er liegt lediglich darin, dafs er den Begriff der *Pflicht* und damit den des *Gesetzes* zum obersten gemacht hatte. Der gute Wille soll nicht bestimmt werden durch seine Objekte, sondern nur durch ein Gesetz, welches ihm blofs die Form seines Wollens vorschreibt. Dieses Gesetz bindet ihn aber nur dadurch, dafs es sein eigener Ausdruck ist, oder dadurch, dafs er es sich selbst gegeben hat. Denn hätte ein anderer Wille ihm dies Gesetz gegeben, so würde er nur durch irgend eine Neigung oder Abneigung bewogen werden, ihm zu gehorchen; der fremde Wille würde dann für ihn ein Objekt sein, durch welches er bestimmt wird. Indem also der Wille sich selbst ein solches Gesetz giebt, das durch kein Objekt des Willens bestimmt ist, mufs er es sich selbst unabhängig von allem Kausalzusammenhange geben; er selbst mufs also von einem solchen frei sein. So hängt also, wie *Herbart* schon längst bemerkt hat, die transzendentale Freiheit am kategorischen Imperativ.[1]) Denn dadurch, dafs *Kant* das oberste

[1]) *Herbarts* kleinere phil. Schriften. Bd. 1. S. 508. Bemerkungen über die Ursachen u. s. w. W. (*Hartenstein*) IX. 20.

sittliche Prinzip als einen Imperativ, also als einen Ausdruck eines Willens auffaſste, machte er den Willen, der dieses Gesetz gab, selbst zum Prinzip des Sittlichen. Nun konnte er dazu keinen durch Objekte bestimmten Willen gebrauchen, folglich muſste er, da er weiter nichts vor Augen hatte, als entweder die Objekte oder den Willen, den reinen Willen, oder seine „reine Thätigkeit“ aus der intelligiblen Welt herholen. Dazu kommt, daſs ihn eine richtige Bemerkung durch psychologisches Vorurteil in seinem Irrtume bestärkt. Er sagt, die Vernunft könne mit ihrem eigenen Bewuſstsein in Ansehung ihrer Urteile nicht anderwärts eine Lenkung empfangen, denn alsdann würde das Subjekt die Bestimmung der Urteilskraft nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe zuschreiben. Das heiſst aber doch nur, wenn vernünftig geurteilt wird, so darf das Urteil nicht durch einen fremdartigen Antrieb, etwa durch eine Begierde, bestimmt werden, sondern nur durch den Gegenstand, über welchen geurteilt wird. Weil nun aber für *Kant* die Vernunft ein wirkliches Seelenvermögen mit einem bestimmten Inhalt ist, so schlieſst er aus jenem richtigen Satze, daſs sie sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien, unabhängig von fremden Einflüssen ansehen, folglich als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frei angesehen werden müsse. — Nun aber ist die Vernunft weder ein Vermögen, welches aus sich Prinzipien erzeugen kann; noch ist sie jemals ein Wille, sondern unter der wirklichen praktischen Vernunft kann nichts anderes verstanden werden, als das Urteilen über die Willensverhältnisse, welches allerdings von allen fremden Einflüssen durchaus unabhängig oder frei sein, dagegen aber durch die jedesmaligen Willensverhältnisse durchaus bestimmt sein muſs, mit der Freiheit des Wollens aber selbst nicht verwechselt werden darf. — Wäre *Kant* also, anstatt in diese Fehler zu fallen, den oben von uns angedeuteten richtigen Weg gegangen; hätte er, anstatt in eine bloſs formale Gesetzgebung des Willens zu geraten, die absoluten Urteile über die formalen Willensverhältnisse gewonnen: so würde er in diesen den von allen Objekten freien Bestimmungsgrund für den Willen, und in dem diesen Urteilen allein folgenden Willen den wahren sittlich-freien Willen gefunden haben, der, obwohl von denselben determiniert, doch darum frei ist, weil er die Form der unfreien,

von den Objekten gezogenen Begierde verloren hat. Jene transzendentale Freiheit aber aus der intelligiblen Welt, die sich ohne Grund ein Gesetz giebt, hätte er dann ruhig da lassen können, wohin sie gehört — in dem Reiche schwärmerischer Meinungen.

Wie *Kant* nur durch Fehler zu der Annahme jener transzendentalen Freiheit verleitet ist, so verwickelt er sich nun weiter durch dieselbe, um seinen eigenen Ausdruck zu gebrauchen, in ein ganzes Nest voll Widersprüche.

Zunächst ist offenbar, dafs ein Ding an sich, welches als „reine Thätigkeit" gedacht werden soll, ein Unding ist. Denn in dem Begriffe des Thuns liegt, dafs im Thätigen etwas geschieht, welches sonst nicht in ihm geschähe, dafs also eine Bestimmung in ihm gesetzt wird, welche sonst nicht in ihm wäre, und also auch etwas in ihm negiert wird, welches sonst in ihm wäre. Das rein Thätige wird also durch sich selbst ohne Grund sich selbst ein anderes. Das ist die *Hegel*sche absolute Negativität, welche das Wesen der Dinge ist.

Sodann verlegt *Kant* in das intelligible Wesen des Menschen, welches von allem Kausalzusammenhange mit anderem frei sein soll, solche Begriffe als Merkmale desselben, welche nur Abstraktionen aus dem erscheinenden, mit anderem im Kausalzusammenhange stehenden, Wesen des Menschen sind, also nur in diesem Zusammenhange Sinn haben. Denn die reine Vernunft und der reine Wille, welche dem intelligiblen Ich beigelegt werden, sind doch nur Abstraktionen von den empirischen Thatsachen des vernünftigen Überlegens und des durch bewufste Gründe bestimmten Begehrens oder des Wollens. In einer Welt aber, wo kein Kausalnexus gedacht werden soll, mufs alles Denken und Wollen negiert werden; denn diese Thätigkeiten beziehen sich offenbar auf ein Kausalverhältnis. Wie kann ferner das intelligible Wesen des Menschen sich selbst ein Gesetz geben, welches gar keinen Sinn hat, wenn es sich nicht auf empirische Verhältnisse bezieht? Denn der kategorische Imperativ soll doch eine Regel sein, wonach der empirische Wille sich richten soll? Wie kann ferner *Kant* sich berechtigt glauben, dem „An sich" des Ich, einem Dinge an sich, Intelligenz und Willen beizulegen, da er doch selbst behauptet, dafs wir die Dinge an sich nicht erkennen? — Es ist aber nur der allgemeine Fehler aller falschen

Spekulation, in welchen *Kant* hier verfallen ist, daſs man Begriffe, die man aus dem Empirischen abstrahiert hat, in ihrer abstrakten oder reinen Gestalt dem Absoluten als Merkmale beilegt. Gesetzt endlich, die transzendentale Freiheit wäre dergestalt gefunden, wie *Kant* sie zur Grundlegung seiner Ethik gebraucht, daſs sie als reine praktische Vernunft sich selbst ein Gesetz sei, und ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei sei,[1]) so muſste für den empirischen Willen daraus folgen, daſs er nur die Erscheinung dieses freien Willens und seines Gesetzes sei, d. h. das erscheinende Wollen muſste von selbst dem Sittengesetze entsprechen, und das ganze Leben nur ein Phänomen der transzendentalen Freiheit sein. Woher dann aber das Böse? *Kant* antwortet: die Unterordnung des Sittengesetzes unter die Maxime der Selbstliebe — worin ihm das menschlich Böse besteht — entspringe aus freier Willkür und sei eine angeborene Schuld; der Ursprung des Bösen sei also ein intelligibler, eine That der intelligiblen Freiheit, folglich unerforschlich.[2]) — Hier offenbart sich nun ein Widerspruch, nach dessen Lösung man vergeblich bei *Kant* suchen wird. Dieselbe transzendentale Freiheit, welche als die reine praktische Vernunft charakterisiert ist, ja von welcher gesagt wird, daſs der freie Wille und ein Wille unter dem Sittengesetze einerlei ist; sie, deren eigenes Gesetz das Sittengesetz ist, sie, die von Naturursachen gar nichts weiſs, soll dennoch solche Triebfedern, die aus dem empirischen Kausalnexus der Naturforscher entspringen, ihrem eigenen Gesetze überordnen! Das ist allerdings der Gipfel der Unbegreiflichkeit!

In alle diese Widersprüche und Unbegreiflichkeiten würde sich *Kant* nicht verwickelt haben, wenn er nicht von der Annahme realer Seelenvermögen ausgegangen wäre. Er setzt aber als das *reale* intelligible Wesen der Seele eben jene „reine Thätigkeit“ oder transzendentale Freiheit, deren eigenes Gesetz das Sittengesetz sein soll. Danach hat also der Mensch diese Freiheit, oder praktische Vernunft, ursprünglich als ein reales Vermögen in sich. Eben deshalb aber, weil diese Freiheit das eigentliche „An sich“, das intelligible Wesen des Menschen ist,

[1]) A. a. O. S. 74. — [2]) Relig. i. d. G. d. b. V. S. 29, 43.

sieht sich *Kant* späterhin genötigt, auch das Böse aus diesem intelligiblen Wesen abzuleiten. Wenn nun aber das Böse auch aus jener Freiheit entstammen soll, so bleibt diese offenbar nicht, was sie ursprünglich war, die reine praktische Vernunft, sondern sie sinkt zu jener indifferenten Willensfreiheit herab, die sich ohne Grund und ohne Ursache bestimmt. Denn weder ist ein Grund vorhanden, weshalb sie sich zum Guten oder zum Bösen bestimmt, noch ist eine Ursache zu finden, weshalb sie sich überhaupt bestimmt.

Nach dieser Darlegung der ethischen Grundlage bei *Kant* wird es nicht nötig sein, ihm weiter in die Ausführung seines Systems zu folgen, da sowohl seine Trennung der Ethik in Rechtslehre und Tugendlehre und deren Gründe aufserhalb unserer gegenwärtigen Betrachtung liegen, als auch die Anlage der Tugendlehre *Kants* auf die weitere Entwickelung der Ethik von wenig Einflufs gewesen ist. Ebenso wenig können die praktischen Postulate, welche *Kant* seiner Ethik anhängt, in gegenwärtigem Zusammenhange besprochen werden, da sie den Übergang von der Ethik zur Religionsphilosophie bilden.

Wir wollen nur noch die Hauptpunkte der *Kant*ischen Prinzipien auszeichnen, sowohl diejenigen, welche als die richtigen Leitsterne für die Ethik von seinen Nachfolgern hätten beobachtet werden sollen, als auch diejenigen, durch welche *Kant* selbst Veranlassung geworden ist, dafs die Ethik später auf falsche Bahnen geriet.

1. Das erste und vornehmlichste Verdienst *Kants* ist *seine Besiegung der Glückseligkeitslehre.* Er hat nachgewiesen, dafs das Handeln zum Zwecke der Glückseligkeit kein sittliches Handeln ist.

2. Damit hängt die Erkenntnis zusammen, *dafs der Wille nicht um seiner Objekte willen, sondern nur durch seine Form gut sein kann;* dafs also die Ethik ursprünglich nicht als Güterlehre auftreten darf. Wenn *Schleiermacher* später der Güterlehre wieder den Vorzug gegeben hat, so ist es doch von ihm nicht in dem alten eudämonistischen Sinne geschehen, sondern er hat dabei, freilich nur versteckterweise, solche Güter im Auge, nach denen ein schon sittlich bestimmter Wille strebt.

3. *Kant stützt das Fundament der Ethik nicht auf eine theoretische Wissenschaft,* weder Psychologie, noch Physik, noch Theologie, daher auch nicht auf eine allgemeine Metaphysik, welche deren Grundlage ist. Das Sittengesetz kann nach ihm nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewufstsein der Freiheit herausvernünftelt werden, sondern dringt sich für sich selbst als synthetischer Satz a priori auf, der auf keiner weder reinen noch empirischen Anschauung gegründet ist. Es ist das einzige Faktum der reinen Vernunft, die sich dadurch ursprünglich als gesetzgebend ankündigt.

Hauptsächlich ist aber in dem Satze, dafs die Vernunft mit ihrem Bewufstsein nicht anderwärts her eine Leitung empfängt, sondern selbständig urteilt, die Unabhängigkeit der Philosophie überhaupt, wie auch die Selbständigkeit der Ethik ausgesprochen. Es liegt hierin zunächst die notwendige Unabhängigkeit der Philosophie von aller Autorität, sie sei welche sie wolle. Denn alles, was sich für das Denken als eine Autorität ankündigt, mufs von demselben selbst erst beurteilt werden, ehe es dafür anerkannt werden kann. Im Gegenfalle würde die Vernunft gar nicht urteilen, wenn ihr Urteil durch etwas anderes bestimmt würde, als durch den Inhalt des Gedachten, oder durch die Natur der Sache selbst. Insbesondere aber liegt darin die Unabhängigkeit der Ethik von aller Metaphysik samt den von dieser abhängenden Wissenschaften. Denn wenn *Kant* den Satz ausspricht, dafs es sich in der Ethik nicht handle um das was geschieht, sondern was geschehen solle, wenn aber die Metaphysik nur nach dem fragt, was ist und geschieht, so sind die der Ethik und der Metaphysik vorgelegten Fragen durchaus disparater Natur; die praktische Vernunft würde also, indem sie das beurteilt was geschehen soll, einem fremdartigen Einflusse sich hingeben, wenn sie in diesen ihren Urteilen eine Leitung durch die Metaphysik annehmen wollte.

Neben diesen Grundwahrheiten aber liegen in der *Kant*ischen Ansicht *Irrtümer*, welche auf die spätere Entwickelung der Ethik noch folgenreicher eingewirkt und jene Wahrheiten fast in den Hintergrund gedrängt haben:

1. *Die Annahme einer reinen Vernunft, als einer ursprünglich an sich seienden realen reinen Thätigkeit.*

Hierin liegt die Quelle des spätern absoluten Idealismus.

2. Wird die reine Vernunft als das reale „An sich“ des Ich gesetzt, so sind die theoretische und praktische Vernunft nur zwei verschiedene Thätigkeiten ein und desselben Vermögens, und *die Erkenntnis dieses reinen An sich wird dann die aufzufindende Eine Quelle sowohl der Physik als der Ethik.* Daher spricht *Kant* selbst schon die Erwartung aus, dafs die Einheit jener beiden Thätigkeiten erkannt und dadurch die Philosophie vollendet werde, da es eine Vernunftforderung sei, dafs die philosophische Erkenntnis nur Ein Prinzip habe. Hiermit hob er selbst die prinzipielle Unabhängigkeit der praktischen und theoretischen Philosophie wieder auf, oder erklärte sie nur für vorläufig. Er hat hierin seinen Nachfolgern das Programm einer zukünftigen Philosophie geschrieben, nach welchem sie nur zu treu gearbeitet haben.

In eben dieser Ansicht von dem Einen Prinzipe für die ganze Philosophie liegt zugleich die Meinung, dafs auch jede einzelne philosophische Disziplin Ein oberstes Prinzip (Satz) an der Spitze haben müsse, von dem alles übrige in derselben abhänge. Daher stellt *Kant nur Ein oberstes Sittengesetz* auf, ohne auch nur die Frage aufzuwerfen, ob nicht mehrere, wenn auch nicht Sätze, doch Ideen oder Begriffe, die von einander unabhängig seien, die Grundlage der Ethik bildeten.

3. Die *Würde* des guten Willens lag bei *Kant* sowohl *in der Allgemeingiltigkeit des Gesetzes,* welches er aus blofser Achtung gegen dasselbe befolgt, als auch in der *Autonomie des Willens*, der nur deshalb an das Gesetz sich gebunden fühlt, weil er es selbst gegeben hat. Dazu hatte er von einem *Reiche der Zwecke* geredet, in welches der Mensch dadurch hineinpassen müsse, dafs er nur solchen Maximen folgte, die als allgemein gesetzgebend gelten können. Hierin liegen im Keime die Gedanken, welche für seine Nachfolger zu leitenden Prinzipien in der Ethik wurden. Bei *Fichte* tritt besonders die Autonomie in seinem Prinzipe, die Freiheit um der Freiheit willen zu erstreben, hervor. *Schelling* hat daraus den Gedanken, dafs der allgemeine Wille der gute; der sich gegen das Allgemeine stemmende Partikular-Wille aber der böse sei; *Hegel* verbindet beides zu seinem Prinzipe des allgemeinen sich selbst bestimmenden Willens; und

Schleiermacher hat endlich „das Reich der Zwecke" zu seinem durch die Thätigkeit der Gesamtvernunft herzustellenden Totalorganismus des höchsten Gutes ausgebildet. —

Den Übergang von *Kant* zu *Fichte* bildet *Reinhold,* welcher zuerst den Versuch machte, aus einem bloſs theoretischen Gedanken ein sittliches Prinzip zu gewinnen. Obwohl derselbe ohne allen Wert ist, führen wir ihn doch hier an, weil er gleichsam einen Schattenriſs des ethischen Gebäudes liefert, welches *Fichte* später aufführte. *Reinhold* ging von der „Vorstellung" als dem obersten Prinzipe aus, und forderte zum Behuf derselben ein Vorstellungsvermögen und eine vorstellende Kraft. Diese letztere wird in Verbindung mit der Form des Vorstellungsvermögens zu einem *Triebe* nach Vorstellung überhaupt. Wie nun in der Vorstellung Stoff und Form wesentlich unterschieden sind, so müssen auch in diesem Triebe zwei Triebe unterschieden werden, der nach dem Stoffe und der nach der Form der Vorstellung. Der erste hat die Wirklichkeit desjenigen, was an der Vorstellung gegeben ist, der andere, das was an ihr hervorgebracht werden muſs, zum Objekte. Jener ist daher, da er nur durch das Gegebenwerden des sinnlichen Stoffes befriedigt werden kann, eigennützig; dieser dagegen intellektuell, da er nur durch bloſses Handeln auf den Stoff Befriedigung findet, und insofern uneigennützig. Jener daher der Trieb nach Glückseligkeit, dieser der Trieb nach Moralität.[1]) Man wird hierin unschwer *Fichte*s Naturtrieb und reinen Trieb, wie auch *Schleiermacher*s Natur und Vernunft vorgebildet erkennen. Das gänzlich Nichtige dieser Ableitung der Ethik aus einem theoretischen Gedanken wird aber sofort einleuchten, wenn man bemerkt, daſs diese beiden Triebe (wenn sie überhaupt angenommen werden könnten), notwendig in jeder Vorstellung vereinigt sein müſsten, und überhaupt schon um deswillen keinen Unterschied des guten und bösen Wollens begründen können, weil aus ihnen auf rechtmäſsige Weise gar kein Wollen sondern nur ein Vorstellen folgt; denn die *Kraft*, aus welcher diese beiden Triebe sich entwickeln sollen, ist ursprünglich nur angenommen, um die Wirklichkeit

---

[1]) *Reinhold*, Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens. Prag und Jena, 1789. S. 580 ff.

der Vorstellung zu erklären. — Wenn nun schon *Reinhold,* der begeisterte Prophet des Kantinismus, soweit sich von den Grundsätzen seines Meisters, der ausdrücklich alle auf Psychologie gegründete Ethik verworfen hatte, sich entfernte, dafs er diese aus jener „herausklauben“ wollte, blofs um die gesamte Philosophie auf Ein Prinzip zu bauen, so wird man sich nicht wundern dürfen, dafs die selbständigeren Nachfolger *Kants* sich noch weiter von dessen eigentlicher Absicht entfernten. Doch gehen wir nicht näher darauf ein,[1]) sondern wenden uns sogleich zu *Herbart.*

Die Reform der Ethik durch Herbart.

Die Reform der allgemeinen praktischen Philosophie und im besonderen der Ethik, welche wir *Herbart* verdanken, war keine ursprünglich anhebende, sondern nur eine fortsetzende und vollendende. Denn wie sehr auch den meisten Zeitgenossen die Herbartischen Forderungen und Ausführungen als völlig neu und originell erschienen, so dafs beinahe ein Vierteljahrhundert darüber hinlief bis in weiteren Kreisen ein wirkliches Verständnis derselben gewonnen und ihr wissenschaftlicher Wert geschätzt wurde: so war doch *Herbart* selbst am weitesten entfernt davon, das ganze Unternehmen einzig und allein sich selbst zuzuschreiben; vielmehr verweist er wiederholt und mit allem Nachdruck auf *Kant,* als den eigentlichen Anfänger einer durchgreifenden Reform der seitherigen Moral hin, und nennt sich selbst, nicht blofs wegen seiner Übereinstimmungen mit den ontologischen Bestimmungen *Kants* im Gegensatz zu denen des Wolffianismus, sondern noch ganz besonders in Beziehung auf seinen Anschlufs gerade an diese Wendung der wissenschaftlichen Behandlung der Moral einen *Kantianer.* „Es ist nichts Neues in ihr zu erfinden,“ sagt *Herbart* bei dieser Gelegenheit, „es kommt nur darauf an, das Alte *wieder* zu finden; das längst Vorhandene soll *vollständig* und in scharfer Bestimmtheit zusammengestellt; das auf immer Unbestimmbare von dem Sichern und Festen abgeschieden werden.“ [2]) Bei dem in neuerer Zeit beliebten Verfahren aber, historische Erscheinungen nach gewissen sich irgendwie darbietenden Klassen-

---

[1]) S. Zeitschrift für exakte Philosophie I, 337.

[2]) *Herbart*, Metaphys. I, S. XX. *Kant*, Grundlegung. Abschn. I.

begriffen zu registrieren, statt sie ihrer eigentümlichen Beschaffenheit nach zu zeichnen, hat jener Umstand so viele Miſsverständnisse zu Wege gebracht, daſs uns notwendig erscheint, bevor wir auf unsere Aufgabe näher eingehen, einige Erläuterungen hierüber zu geben.

Es kann eine Wissenschaft behandelt werden ganz abgesehen von denjenigen Personen, welche durch ihre Entdeckungen sich um dieselbe verdient gemacht haben, wie das z. B. bei den mathematischen Wissenschaften längst der Fall ist. Das von den Einzelnen Geleistete wird dann als Gemeingut betrachtet, welches den Späteren zur freien wissenschaftlichen Verwendung überlassen ist, ohne dabei einen Streit um das Mein und Dein zu erheben. Je weiter sich nun eine Wissenschaft von ihren bloſsen Anfängen entfernt, und je mehr die durch sie dargebotenen Einsichten in völlig objektiver Weise eine wissenschaftliche Rechtfertigung erfahren haben, um so mehr tritt das Persönliche, welches anfänglich mit einzelnen Lehren und Bearbeitungen verknüpft war, zurück. Handelt es sich dagegen noch um beträchtliche Umformungen und Ergänzungen, tritt jemand als Reformer einer Wissenschaft auf, so kann leicht die Frage entstehen, wie er dazu gekommen sein möge; ob er die gewonnenen Einsichten gänzlich seinem eigenen Nachdenken oder, wenigstens teilweise, den vorausgegangenen Bemühungen anderer verdanke. Daſs die Einsichten richtige seien, darüber mag kein Zweifel obwalten; immerhin aber ist es noch ein Unterschied das Richtige zu rechtfertigen und dasselbe zu entdecken; und ebenso ist es noch ein Unterschied, auf einem angegebenen richtigen Wege weiter zu gehen, als den rechten Anfang erst selbst zu suchen, möge es hinterher auch noch so viel Umsicht und Scharfblick erfordern, das gesuchte Ziel nicht zu verfehlen. Gesetzt nun es bemühte sich jemand, der in der Verbesserung irgend eines Teils der wissenschaftlichen Einsichten seine Verdienste hat, derartige Einflüsse, Antriebe und positive Forderungen zu verheimlichen, oder gar zu leugnen, als ob sonst seine Ehre, ein selbständiger Forscher zu sein, in Gefahr käme, und, um jeden möglichen Verdacht zu beseitigen, erginge er sich in kleinlicher, ja heftiger Polemik gegen einen Mann, dem er einen nicht unbeträchtlichen, vielleicht gar den besten Teil seiner wissenschaftlichen Einsichten

verdankt, suchte dessen Bedeutung als Forscher zu seinen Gunsten so tief als möglich in den Augen anderer herabzusetzen: wäre dies ein das suum cuique respektierendes Verfahren? Oder gehörte es etwa zum Wesen einer wissenschaftlichen Gröfse gegen seine Vorgänger recht grofsartig undankbar sein zu können, ja zu müssen? Haben gleich durch ein solches Verhalten manche neueren Philosophen viel Lob und Ehre erfahren, so läfst sich doch der aufrichtige Forscher dadurch nicht irre leiten. Dankbar wird er stets den Vorteil anerkennen, welchen andere ihm gewährt haben. Ist ihm doch dadurch viel Mühe erspart worden, und hat ihn doch das bereits Erforschte in seinen Bestrebungen weiter gebracht als er sonst vielleicht gekommen wäre. Den Vorwurf einer blofsen Repetierung hat er darum nicht zu fürchten, weil er sich bewufst ist, redlich auch das Seinige gethan zu haben. Wie viel dies sei und welchen Wert es habe, das überläfst er ruhig dem Urteile der Sachkenner, unbekümmert um die Meinung der Menge und der Unverständigen, welche nicht zu unterscheiden wissen, was das aus eigener Untersuchung Gewonnene und das von anderen Überkommene sein mag.

Wie nun das Gesagte für jedweden wissenschaftlichen Betrieb seine Giltigkeit hat, so gilt es auch für alle diejenigen Wissenschaften, welche mit dem Namen der philosophischen oder der Philosophie überhaupt bezeichnet werden. Doch tritt leider gerade hier nicht selten der besondere Umstand ein, dafs dergleichen Fragen zwar auch erhoben, ja mit besonderer Lebhaftigkeit, wenn auch oft mehr aus einer gewissen litterarischen Neugierde und aus einer Liebhaberei an Vergleichungen des durch Zeiten und Orte Getrennten, als aus wirklich wissenschaftlichem Interesse an der Sache behandelt werden; was aber die Bereitwilligkeit der Philosophierenden selbst betrifft, über das Verhältnis ihrer Produktionen zu dem von anderen bereits Produzierten genaue Auskunft zu geben, so findet diese bei weitem weniger statt, als man erwarten sollte. Ursachen davon lassen sich mancherlei anführen. Um nur einiges anzugeben ist es einesteils das vorwiegende Interesse an den Sachen selbst. Lebhaft mit den Untersuchungen derselben beschäftigt, nimmt man auf, was sich zur Förderung der Einsicht etwa darbieten mag, unbekümmert darum woher es stammen möge. Bisweilen auch

ist es der unbewufste Einflufs, welchen aus dritter oder vierter Hand in der Jugend empfangene Lehren auf den Gedankenkreis ausüben, indem sie schon lange vorher zu festen Überzeugungen geworden waren, als das Bedürfnis einer eigenen wissenschaftlichen Untersuchung über die betreffenden Verhältnisse sich regte. Andererseits aber ist wohl auch öfters eine gewisse Eitelkeit und ein sich Unterjochenlassen von Vorurteilen anderer daran schuld. So hat sich z. B. in der Denkweise mancher Leute die Vorstellung von dem, was eigentlich die Philosophie zu leisten hat, noch nicht gehörig abgesetzt von den Gesichtspunkten, nach denen man dichterische oder sonst künstlerische Werke zu schätzen pflegt. Wiederholungen von etwas bereits Vorhandenem oder Dagewesenem, wenn auch mit einigen Abänderungen, gelten hier von untergeordnetem Werte, wenn nicht geradezu als Vorwurf; während dagegen der Originalität das höchste Lob erteilt wird, sollte sie am Ende doch auch in nichts anderem bestehen als in einer sonderbaren Mischung von Phantasieren und Denken oder gar in einer gewissen Schneiderkunst alte Sachen durch neue Zuthaten wieder aufzustutzen und nach dem Modegeschmack einzurichten. Werden nun dergleichen Ansprüche an die Philosophie gemacht, so erhält selbst das scheinbar Neue und Originelle den Preis vor dem Alten und Gediegenen; es bildet sich eine gewisse Naseweisigkeit unter dem jüngern Geschlecht, über Denker ersten Ranges geringschätzige Urteile sich zu erlauben und alle diejenigen über die Schulter anzusehen, welche nicht Originale in dem beliebten Sinne sind und solche auch gar nicht sein wollen. An die eigentliche Aufgabe der Philosophie und der einzelnen philosophischen Wissenschaften im besonderen denkt man dabei zuletzt, wenn alles verdorben ist oder auch gar nicht. Diese besteht aber nicht darin, in Aufstellung von Phantasieprodukten, an denen die Aktivität des Produzenten mehr bewundert wird, als das Produzierte selbst, zu glänzen; nicht darin durch fortwährende Umformungen, welche die eigentliche Forschung nicht über ein blofses Anfängertum hinauskommen und die Gedanken nicht zu rechter Ruhe gelangen lassen, ein permanentes Umsturzwesen zu unterhalten, sondern darin: mit Anschlufs an die bereits gewonnenen Erkenntnisse und in eingehender Hingabe an die besonderen Gegenstände der Forschung,

Hand in Hand mit den Anforderungen an ein streng logisches Denken, neue Einsichten zu gewinnen und die bereits gewonnenen zu rechtfertigen.

Ein anderes Vorurteil besteht darin, dafs infolge einer Verwechselung von Nachdenken und blofsem Nachreden, dem Vordenken ein so grofser Wert beigelegt wird, als ob bei einem nachdenkenden Eingehen jemandes in die vorgedachten Gedanken eines andern und vor dem Aussprechen derselben als eigene Überzeugung von eigener Denkarbeit und Denknot der Nachdenkenden gar nicht die Rede sein könnte, darum weil sie sich nicht veranlafst gefühlt haben, vor den Augen des Publikums ihre Denkstudien zu machen. Von welcher grofsen Bedeutung aber gerade das Nachdenken über ein von andern Vorhergedachtes für das Gedeihen der Wissenschaften ist, dafür giebt gerade die Geschichte der praktischen Philosophie in dem Verhalten *Herbarts* zu *Kant* einen glänzenden Beleg. Diejenigen nun, welche von dem inneren Getriebe der Gedanken dabei keine Ahnung haben, bilden sich dann leicht ein, dafs das, was sie nicht sehen, auch nicht vorhanden sei, und unterstützen dann ihre Einbildung durch die allerdings häufig genug vorkommenden Beispiele eines blofsen Nachredens und durch Hinweisung auf den leidigen Dogmatismus der Schulen. Über das Urteil solcher Richter hinweg zu sehen, kostet mehr als gewöhnlichen Mut, sie bilden die Menge und machen wenigstens zeitweilig die Meinung. — Der traurigste Fall endlich ist ein gewisser Autoschedialismus, welcher an gewisse Ehrenpunkte aus der Schulzeit, die sich an das Prädikat: eigene Arbeit knüpfen, erinnert. Nun weifs man freilich recht gut, was von solcher Eigenheit zu halten ist. Daran aber, dafs es sich mit so manchen voreiligen Bestrebungen, ein neues System der Philosophie aufzustellen, nicht viel anders verhält, glaubt man nicht denken zu dürfen. Und doch ist die Geschichte der neuesten philosophischen Litteratur sehr beredt zu zeigen, wohin eine Unterschätzung der wissenschaftlichen Aufgaben und eine Überschätzung der persönlichen Befähigung sie zu lösen, führt. Wo sind sie geblieben die meisten mühevollen Erzeugnisse einer neu begründen wollenden und neu ausführen wollenden Thätigkeit, die Produkte litterarischen Leichtsinns ganz und gar zu verschweigen? Aufgetaucht, kurze Zeit über dem Wasserspiegel ge-

halten und dann versunken in den Fluten der sich immer mehrenden Büchermassen. Trauriges Los mit seinen besten Lebenskräften diesem unerbittlichen Schicksale in die Hand arbeiten zu sollen, wozu leider zu oft die zum Ausweis höherer wissenschaftlicher Befähigung büreaukratisch geforderte Büchermacherei genötigt hat!

Was nun *Herbart* betrifft, so hatte er bei seinen philosophischen Bestrebungen ein doppeltes Interesse:

Erstens und vor allem andern, die einzelnen philosophischen Wissenschaften auf ihren eigenen Fufs zu stellen, unabhängig von ihrer Geschichte und von den vorausgegangenen und nebenhergehenden Meinungen der Schulen über dieselben; dagegen in engem Anschlufs zu halten an das durch die tägliche Erfahrung unmittelbar Gegebene und mit Rücksicht auf dieselbe Geforderte.

Sodann, das Verhältnis der früheren Bestrebungen, sofern sie von einigem Belange sind, zur richtigen Erfassung der Aufgaben und deren Lösung darzuthun, und die Ursachen ihres Mifslingens zu verdeutlichen; insonderheit den Zusammenhang seines Denkens mit dem seiner nächsten Vorgänger darzulegen, teils um sich mit ihnen auseinanderzusetzen, teils um die historische Stellung zu bezeichnen, welche seine Lehre in der Geschichte der philosophischen Bestrebungen einnimmt.

Es ist dies nicht allein in der theoretischen Philosophie, im besondern der Metaphysik, geschehen, sondern auch in der allgemeinen praktischen Philosophie. Erst die reine Aufstellung der Wissenschaft selbst, dann ihr Verhältnis zu den Meinungen anderer. Ganz besonders aber lag ihm daran, sein Verhältnis zu *Kant* ins gehörige Licht zu setzen. Es veranlafste ihn dazu nicht allein die aufrichtige Hochachtung, welche er gegen diesen grofsen Denker hegte, und der Umstand, dafs die grofse Bewegung auf dem Gebiete der Philosophie, von welcher auch er angefacht wurde, auf die gewaltigen Anregungen *Kant*s zurückgehen; es war nicht allein der Zusammenhang einzelner Grundansichten mit den Lehren des letzteren, sondern es war vornehmlich das wärmste Gefühl der Dankbarkeit, welches ihn gegen einen Mann erfüllte, der den Mut und die Kraft hatte, die Reinheit der sittlichen Gesinnung wieder zu wissenschaftlichen Ehren zu bringen und dadurch von den edleren Gemütern den Druck hinweg zu

nehmen, den die eudämonistische Färbung der herrschenden Ethik ihnen aufgebürdet hatte. Aus diesem Grunde nennt *Herbart* *Kanten* geradezu seinen Wohlthäter.

Dafs aber *Herbart* sich einen Kantianer nannte, ist ihm sehr verdacht worden, ja man hat ihm sogar einen Vorwurf daraus gemacht. Sollte er etwa dadurch sich selbst zu sehr herabgesetzt oder sich selbst zu sehr erhoben haben? *Herbart* hatte ebensowenig Ursache sich seines Lehrers *Kant* zu schämen, als *Plato* seines *Sokrates*, ohne deshalb genötigt zu sein, ihn zuvor zu idealisieren. Oder hätte sich *Kant* etwa eines solchen Nachfolgers zu schämen gehabt; eines Denkers erster Gröfse, in welchem er nur die fortschreitende und verbessernde Thätigkeit seines bessern Ichs im Bereich der philosophischen Forschung hätte erkennen dürfen? Dafs jenes Prädikat *Herbart* sich beilegte, beweist vielmehr die persönliche Anspruchslosigkeit eines Mannes, der von sich das volle Bewufstsein haben konnte, in wissenschaftlichen Dingen gar sehr auf eigenen Füfsen zu stehen und die Lösung der wichtigsten Fragen weiter gefördert zu haben, als es irgend einem der übrigen Kantianer gelungen ist; dabei aber nicht sowohl seine Ehre suchte, als auf Förderung der Sache bedacht war, nicht sich und seine Ansichten, als solche, wollte, sondern, mit der bereitwilligsten Anerkennung des von anderen Geleisteten, auf feste Resultate drang und zwar auf solche, welche sich mit unabweisbarer Nötigung aus einer pünktlich geführten Untersuchung ergeben.

Was aber hat man ihm denn eigentlich bei jener Erklärung zum Vorwurf gemacht? Als blofse Ironie, ja als Hohn ist es ihm ausgelegt worden, sich als Anhänger eines Mannes zu bezeichnen, mit dessen Lehre man in der seinigen so wenig Ähnlichkeit finden zu können glaubte.

Wie wenn dies das einzige Kennzeichen eines Anhängers oder Nachfolgers wäre, dafs derselbe gerade auch da stehen bleibt, wo sein Vorgänger stehen geblieben ist, und alle Lehrmeinungen desselben, selbst die falschen und durch Übereilung entstandenen annimmt; also auch die, welche mit den gemachten Voraussetzungen und dem wissenschaftlichen Untersuchungsgeiste des Mannes im Widerstreit stehen, ja welche derselbe eigens

würde zurückgewiesen haben, wenn dieser Umstand ihm zum deutlichen Bewufstsein gekommen wäre!

Bekanntlich aber beschränkt sich die Befugnis, sich als wissenschaftlichen Nachfolger eines anderen zu bezeichnen, keineswegs darauf, dafs man ohne weiteres die Resultate seines Denkens aufnimmt; sie besteht auch schon darin, dafs man nicht blofs zufällig und unbewufst, sondern in beabsichtigter und wohlbedachter Weise von denselben Grundansichten ausgeht, dieselben Antriebe auf sich wirken läfst, die nämlichen Zielpunkte vor Augen hat und von demselben Geiste des wissenschaftlichen Strebens bei seinem Eintritte in die angebahnten Gleise beseelt ist; in diesem Geiste aber das von seinem Vorgänger Angegebene nur so weit gelten läfst, als es vor einer wiederholten sorgfältigen Prüfung Stand hält. Sollte es sich dann auch ereignen, dafs irgend welche Ausgänge sich als ungangbar ausweisen, und dafs, um zum Ziele zu gelangen, noch andere Wege eingeschlagen werden müssen; sollten Resultate dabei auch zum Vorschein kommen, welche wesentlich verschieden sind von denen, die der Vorgänger gefunden oder als genügend erachtet hatte, so ist diese Abweichung, sofern sie nur eben mit den Grundannahmen und dem Geiste der wissenschaftlichen Forschung des Vorgängers nicht im Widerstreit steht, nicht als eine Abtrennung von demselben, sondern vielmehr als Verbesserung und Vollendung seines Vorhabens anzusehen. Bei einem solchen, freilich seltenerem, Verfahren waltet dann noch eine andere Gewissenhaftigkeit ob, als eine blofs geschichtliche in Angabe des Abweichenden und Gemeinsamen; eine andere als die engherzige eines dogmatischen Schulgeistes, dem jede Abweichung verboten scheint, sofern in den Hauptpunkten eine Zustimmung stattgefunden hat. Es ist das die Gewissenhaftigkeit des eifrigen Forschungsgeistes, welche nicht darnach fragt, ob etwas der individuellen Gemütslage zusagt, oder der einmal vorhandenen Vorstellungsweise entspricht, sondern darnach, ob es eine wissenschaftliche Untersuchung so mit sich bringt; es ist die Gewissenhaftigkeit eines regen Erkenntnisstrebens, welches nicht auszuruhen sich erlaubt auf den von anderen dargebotenen Resultaten, sondern, so viel an ihm ist, fragend und forschend weiter dringt, zum wenigsten so weit, bis das vorgesteckte Ziel der Untersuchung erreicht ist, oder bis

man sich von der Unerreichbarkeit desselben völlig überzeugt hat.

Das sind im allgemeinen die Gesichtspunkte, welche festzuhalten sind, wenn man sich eine richtige Vorstellung davon bilden will, in welchem Sinne *Herbart* sich einen Kantianer nennt. *Herbart* selbst hat sich nicht allein darüber, sondern auch in betreff der besonderen Punkte wiederholt und deutlich genug ausgesprochen,[1]) so dafs darob eigentlich gar kein Mifsverständnis hätte stattfinden sollen. Er hat nicht allein sorgfältig angegeben, worin er mit *Kant* übereinstimmt, was er demselben verdankt, sondern auch aus welchen wissenschaftlichen Gründen er sich genötigt gefühlt hat von ihm abzuweichen.

Wenden wir uns nun zur Reform der allgemeinen Ethik durch *Herbart*, so sind es folgende vier Hauptpunkte, welche das Wesentliche derselben angeben.

1. Anschlufs an die bahnbrechenden Grundgedanken *Kants*, genauere Bestimmungen derselben und beharrliches Verfolgen des eigentlichen Ziels der begonnenen Untersuchung im Geiste des grofsen Denkers.

2. Nachweisungen derjenigen Fehler *Kants*, welche verhinderten, dafs sein Unternehmen zu den beabsichtigten und sowohl wissenschaftlich als praktisch befriedigenden Ergebnissen gelangte.

3. Rückweisung der sich vordrängenden Irrtümer eines falschen Kantianismus, sowohl eines stabilen, als auch eines progressiven und regressiven.

---

[1]) Er sprach sich zuerst ausdrücklich darüber aus in der Vorrede zum ersten Bande der im Jahre 1828 erschienenen Metaphysik; sodann in der dritten Rede auf *Kant* den 22. April 1833 und zuletzt noch in der im Oktober 1833 zu Göttingen gehaltenen Antrittsrede. Vergl. sämtliche Werke Bd. XII. Hier sagt er S. 280 etwa folgendes: „Ich habe mich einen Kantianer genannt und nenne mich noch so. Freilich weiche ich in sehr erheblichen Stücken von *Kant* ab und habe daraus natürlich keinen Hehl gemacht. Aber ich gehöre auch nicht zu den Lächerlichen, die ihren Ruhm darin suchen, von anderen abzuweichen, als sei es eines Philosophen unwürdig, anderer Spuren zu folgen."

Zu verschweigen, was man von anderen anfnimmt und zu betonen, wo man von ihnen abweicht — das nannten die Alten die heilige Krankheit mittelmäfsiger Geister. Heilige Krankheit bedeutet hier Wahnsinn, weil man die Wahnsinnigen ansah als aus Inspiration redend und handelnd. Stellen dazu s. bei Bayle — Leucipp C.

4. Weitere Ausführung des von *Kant* Begonnenen durch Aufnahme und spekulative Behandlung der von ihm zu wenig beachteten Punkte und vollständige Nachweisung des absolut normativen Inhalts der sittlichen Beurteilung.

Es könnte nun noch weiter darauf hingewiesen werden, welche Erfolge durch die Verbindung der durch *Herbart* aufserordentlich geförderten metaphysischen und im besondern psychologischen Einsichten mit den Ergebnissen der allgemeinen praktischen Philosophie, auf dem Gebiete der angewandten Wissenschaften und besonderen Kunstlehren, der Staatslehre, Erziehungslehre, Rhetorik, Poetik u. s. w. teils schon erreicht sind, teils zu erreichen stehen; doch beschränken wir uns hier nur auf das zur Grundlegung der allgemeinen Ethik gehörige, indem wir die angegebenen vier Punkte einer ausführenden Betrachtung unterwerfen.

I.

Dasjenige, worin sich *Herbart* in der Behandlung der allgemeinen Ethik an *Kant* anschlofs, waren teils die von letzterem gemachten *positiven Ansätze*, welchen er seine Zustimmung gab und die er zum deutlichen Ausdruck brachte, teils der *Geist des wissenschaftlichen Verfahrens Kants*, welchen er ganz besonders bei Behandlung der praktischen Fragen rühmend hervorhebt. Reden wir zunächst von den ersteren.

Die positiven Ansätze, welche hier in Betracht kommen, sind folgende: Zuerst und vor allen Dingen der Zielgedanke des Kantischen Unternehmens; sodann ein Teil derjenigen Gedanken, welche als feste Stationen auf dem Wege zu diesem Ziele gewonnen waren.

Bekanntlich ging *Kant* darauf hinaus: die *letzten Bestimmungsgründe des sittlichen Handelns in den absoluten Normalgesetzen desselben* nachzuweisen. Es bewog ihn dazu der vorhandene Zustand der Sittenlehre, in welcher verschiedene Gedanken, entweder rein für sich oder mit einander vermischt als Prinzipien des sittlichen Handelns aufgestellt wurden. Bald war es „die besondere Bestimmung der menschlichen Natur, bald die Idee von der vernünftigen Natur überhaupt, bald Vollkommenheit, bald Glückseligkeit, hier moralisches Gefühl, dort Gottesfurcht,

von diesem etwas, von jenem auch etwas".[1]) War nun schon ein so abweichendes Verfahren für das wissenschaftliche Bedürfnis sehr ungenügend, so wurde dies Unbefriedigende noch dadurch vermehrt, dafs die wirkenden Ursachen des Handelns, oder die thatsächlichen Motive desselben, mit den für dasselbe geltenden Normalprinzipien oft vermengt, also die letzten Gründe des *Sollens* mit den vorhandenen Beweggründen oder Ursachen desjenigen psychologischen Geschehens, welches als Wollen und Handeln sich kundgiebt, verwechselt wurden. Diese Beweggründe oder Ursachen des wirklichen Wollens nennt *Kant* deshalb, weil sie doch nur aus der Erfahrung hergenommen werden könnten, die *empirischen* Bestimmungen desselben. Die Normalbestimmungen des Sollens dagegen nennt er die *aprioristischen* Prinzipien des sittlichen Handelns; deshalb, weil sie vor dem wirklichen Handeln, als die Normen, nach welchen es sich zu richten habe, feststehen müssen und sicher erkannt werden können. Werden nun beide in Aufsuchung der ethischen Prinzipien mit einander verwechselt, so verfällt man in den logischen Fehler einer Heterozetesis; läfst man dagegen die Frage nach jenen empirischen Bestimmungen der Frage nach den ewig sich gleichbleibenden, unbedingten oder absoluten Normalbestimmungen entscheidend vorausgehen, so gestattet man der Rücksicht auf eine Menge veränderlicher Umstände einen ungebührlichen Einflufs auf Entscheidungen, die nicht blofs relativ, sondern absolut, nicht schwankend, sondern fest bestimmt sein sollen, und deshalb von dergleichen Umständen nicht abhängen dürfen. Ja noch mehr, man bemerkt nicht, dafs jene Beweggründe nicht notwendig zum Guten, sondern oftmals auch zum Bösen führen. Gut aber und böse sind zwei so entschiedene Gegensätze und so wenig auf einander zurückführbare Begriffe, dafs dasjenige, welches ebensowohl zu dem einen als zu dem anderen führen kann, nicht als Prinzip des sittlichen, also doch des guten Handelns betrachtet werden darf.

Diese Unterscheidung nun der empirischen Beweggründe des Wollens von den sittlichen Normalbestimmungen desselben, und infolge davon das Abgehen von einer Untersuchung „über

---

[1]) *Herbart*, Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral § 45.

die moralischen Anlagen des Menschen, als ob das eine moralische Grundlage wäre", nennt *Herbart* geradezu einen *Meisterzug Kant*s[1]) und preist die grofse Besonnenheit dieses Forschers, „dafs er, der mächtige Kritiker, gewohnt überall vorzudringen mit der Frage: woher diese Gewifsheit? — jede Frage schweigen liefs, wenn es auf die Anerkennung eines ursprünglichen Gebots als einer Thatsache ankam, die schlechthin für sich selbst feststeht; und als solche von der Reflexion gefunden wird. Mögen andere der gebietenden Form wegen mit ihm rechten, *das* ehre ich, dafs er die praktische Vernunft, rein unwissend in aller Theorie, ihr Machtwort ganz unbegleitet aussprechen läfst; dafs er sie, noch völlig unbekümmert um das Sein, die Rede erheben läfst von dem Sollen".[2]) Also Selbständigkeit der ethischen Untersuchungen, Unabhängigkeit der Frage über die Prinzipien des Sollens von der Frage über das Sein und wirkliche Geschehen überhaupt, oder im besonderen von der Frage darüber, wie weit das Sollen in Wirklichkeit zur Ausführung gebracht wird, welche Förderungen oder Hemmungen teils in den äufseren Umständen, teils in der psychologischen Beschaffenheit des Menschen stattfinden mögen: das war der erste Punkt der Übereinstimmung *Herbart*s mit den Kantischen Ansätzen. Keine sogenannte anthropologische Ethik, keine Moral, welche sich anlehnt an irgend welche Physik oder Hyperphysik und in Form einer gewissen Kosmologie auftritt, sondern Unabhängigkeit der sittlichen Grundbestimmungen von alle dem, was daneben durch die blofs erklärenden und auf Erforschung der wirklichen Ursachen der Erscheinungen gerichteten theoretischen Wissenschaften gefunden werden mag!

Mufs nun mit der Anerkennung des absoluten und nicht blofs relativen Unterschiedes zwischen gut und böse schon im voraus die unbedingte Geltung der ethischen Normalprinzipien festgehalten werden, so ist die weitere Frage die, welches dieselben wohl sein mögen, oder „worin für alle Sittengesetze der erste Punkt der Verbindlichkeit, der wahre Grund der gefühlten Nötigung, die das Wort Pflicht ausdrückt" zu setzen ist. *Kant*

[1]) Vergl. die Recension über *Salat*, Handbuch der Moralwissenschaft. Jenaer Litt.-Ztg. 1827. Nr. 6. Sämtl. Werke. XIII, S. 483.

[2]) *Herbart*, Rede auf Kant. Werke XII, S. 151.

beantwortet dieselbe zunächst in negativer Richtung, durch Abweisung dessen, worin jene Prinzipien nicht zu finden sind. Am anstöſsigsten war ihm dabei die Auffassung der Ethik als Glückseligkeitslehre, denn nach derselben muſste die Bestimmung des Sittlichen und dessen Wert abhängig von etwas gemacht werden, was es nicht selbst ist; das Ethische würde als bloſses Mittel für irgend einen Zweck anzusehen sein, und noch dazu für einen solchen, bei dessen näherer Bestimmung sich nur schwankende Begriffe darbieten, ja wobei das Denken, ohne Aussicht auf endgiltige Entscheidungen, in einer Kreisbewegung herumgeführt wird. Es gehörte die ganze Reinheit der Gesinnung *Kant*s und die durchdringende Schärfe seines Denkens dazu, um diesen Übelstand zu erkennen und die wissenschaftliche Moral von ihrem bisherigen Erbübel[1]) zu befreien.

„Hier ist es vorzüglich“, sagt *Herbart*, „wo ihn jeder bewundert, — wo ich ihn als meinen Wohlthäter ehre. Welch gesunder, welch ein reiner Geist, ja man möchte sagen, welcher höhere Antrieb hat es ihm eingegeben, sich jener Glückseligkeitslehre entgegen zu stemmen, die, während sie sich im äuſserlichen Leben gar freundlich und gesittet anstellte, in den Tiefen der Herzen die Gesinnung verdarb; indem sie durch ihre Spitzfindigkeiten das wärmste Wohlwollen und die reinste Rechtlichkeit so überredend in den Verdacht des Eigennutzes brachte, daſs die besten Menschen ihr eigenes Gemüt zu verkennen in Gefahr liefen. Von diesem Unheil hat *Kant* die neuere Zeit erlöst; und es ist ihre Schmach, wenn sie dahin zurückkehrt.“[2])

---

[1]) In betreff der Einführung desselben durch Aristoteles vergleiche *Thilo*, Über die Eudämonie des Aristoteles. Zeitschrift für exakte Philosophie. II, S. 271.

[2]) *Herbart* a. a. O. Über den Eindruck, welchen dies kantische Unternehmen zur Zeit auf *Herbart* machte, spricht er sich in einer 1822 in der Jenaer Lit.-Zeitung erschienenen Rezension über *Beneke*s Grundlegung zur Physik der Sitten (vergl. die kleineren Schriften in Bd. III, S. 584 und die ges. Werde in Bd. XII, S. 463) so aus:

„Gewiſs finden sich noch manche Zeitgenossen in gleichem Falle mit dem Rez., der niemals den Eindruck vergessen wird, welchen vor 30 Jahren *Kant*s Grundlegung zur Metaphysik der Sitten auf ihn machte, nachdem er zuvor in den Jünglingsjahren einen Unterricht in allerlei Formen des vor *Kant* üblichen, veredelten und insbesondere durch religiöse Vorstellungen verbesserten Eudämonismus empfangen hatte. Dieser Eudämonismus, welcher mäſsigen und

In einer deutlichen Darlegung der wissenschaftlichen Gründe gegen den Eudämonismus lag aber auch die Zurückweisung aller *materiellen* Bestimmungsgründe des Wollens oder des Begehrens aus dem Bereiche der eigentlich praktischen Prinzipien oder der absoluten Normalbestimmungen über das sittliche Handeln. Materielle Bestimmungsgründe würden nämlich die besonderen Gegenstände oder Objekte sein, welche das eigentlich Begehrte bei den einzelnen Willensbestrebungen sind, also den Gehalt eines Wollens ausmachen; dasjenige, wodurch es gerade dieses und kein anderes Wollen ist. „Alle praktischen Prinzipien nun, die ein *Objekt des Begehrens* als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, als praktische Prinzipien anzunehmen“, verbietet *Kant* deshalb, „weil sie insgesamt *empirisch* seien und ihnen die zu praktischen Gesetzen erforderliche *Allgemeinheit* abgehe.[1]) Zustimmend der Sache nach giebt jedoch *Herbart*, statt des Gegengrundes „empirisch“, welcher allerdings nicht zureichend ist, einen bündigeren Beweis, den er mit einem bescheidenen „Vielleicht“

gegen Gott dankbaren Genufs der in der Natur bereiteten Freuden empfahl und welcher hinwies auf ein künftiges Dasein, worin Lohn und Strafe gespendet werde nach Verdienst und Empfänglichkeit, — diese Lehre von einer mehr geistigen als sinnlichen Glückseligkeit machte den Menschen wahrlich nicht schlecht; sie liefs ihn nicht ohne Unterricht über das Gute und Schöne; aber sie stellte daneben das Angenehme und das Nützliche; sie veranlafste den Menschen zu wählen, oder, falls er es könne, mehreres zu verbinden; — nur eins fehlte: sie liefs den, welcher nicht wählen kann, in seiner Unschlüssigkeit stehen, sie trieb ihn nicht zur Entscheidung. Nun bedarf aber der gewöhnliche Mensch gerade in diesem Punkte gar sehr der Autorität. Er bedarf einer Lehre, die ein Machtwort spreche, und ihm sage: *du sollst wählen, du sollst so und nicht anders wählen!* Je rücksichtsloser dieser kategorische Imperativ ausgesprochen wird, jemehr er die Verknüpfung mit Lohn und Strafe verschmähet, desto mehr beschleunigt er die Wahl, desto entschiedener wird die Losreifsung von allem, was das Interesse teilen würde; und um desto mehr achtet der Mensch sich selbst in dem Gefühle einer selbst errungenen Freiheit, die ihm unverlierbar scheint, weil sie rein innerlich ist; in welchen überdies die eigenste und stärkste Thatkraft des Ich hervorzutreten scheint, da der Entschlufs, auf welchem sie beruht, alles mögliche einzelne, durch Sinnengegenstände hervorgerufene Wollen umfafst, und es im voraus für alle künftige Zeiten sich unterordnet. Diese Ansicht gewährte *Kant;* diese Gesinnung ergriff viele der besseren Menschen; ist es nun möglich, dafs einer, der sich dagegen auflehnt, nicht Anstofs gebe?“

[1]) *Kants* Kritik der praktischen Vernuuft. § 2.

als eine bestimmtere Fassung des sehr wichtigen kantischen Satzes so vorführte: „wo ein Unterschied des guten oder bösen Willens gemacht wird, da ist der Wille selbst Objekt der Beurteilung; und dies Objekt darf nicht mit den Objekten *des* Willens verwechselt werden. Nun handelt die Güterlehre von den Objekten *des* Willens; aber die Sittenlehre (Moral und Naturrecht zusammengenommen) von dem Unterschiede des guten und bösen Willens; also darf die Sittenlehre nicht mit einer Güterlehre verwechselt, und niemals als eine solche dargestellt werden.“ Es handelt sich also nach *Herbart* um Hervorhebung des Unterschiedes, welcher zwischen Bestimmungen *des* Willens und zwischen Bestimmungen *über* ein Wollen zu machen ist. — Nur mit dem letzten hat es die Frage nach den Prinzipien der Ethik zu thun.

Ein ähnliches Verfahren fand statt bei den Folgerungen, welche *Kant* aus der Zurückweisung aller materiellen Bestimmungsgründe machte. Diese Folgerungen waren: erstens, dafs die Entscheidungen über sittlich und unsittlich auf das Begehren und Wollen selbst gehen, oder wie *Kant* gleich zu Anfang seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten ankündigend sagt: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch aufser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könne gehalten werden, als allein ein *guter Wille.*“ Zweitens, dafs es sich dabei nur um eine gewisse *Form* des Willens handeln könne, mit Rücksicht auf welche über die sittliche Güte oder Schlechtigkeit desselben entschieden werde. Dem fügt nun *Herbart* verdeutlichend zu: „Solange ein Wille als ein ganz einzeln stehendes Wollen betrachtet wird, ist dies Wollen kein Gegenstand der Beurteilung mit Lob und Tadel, sondern es ist gleichgiltig. Denn die Bestimmung, dafs es ein solches oder anderes sei, liegt alsdann nur darin, auf welchen Gegenstand es gerichtet sei; *nicht aber den Gegenständen,* welche hier, nach Ausschliefsung der Güterlehre, als gleichgiltig betrachtet werden, mithin *ihren* Unterschied nicht *auf den Willen* übertragen können, — sondern *dem Wollen selbst* soll in der Sittenlehre ein Wert oder Unwert beigelegt werden. Also mufs das Wollen nicht als einzeln stehendes, sondern mit anderem zusammengefafst in Betracht gezogen werden. Jede Zusammenfassung, welche als solche

eine neue Bedeutung erlangt, ergiebt eine Form; im Gegensatze gegen die bloſse Summe dessen, was zusammengefaſst wird, welche Summe insofern Materie heiſst. Also kann nur der Form des Wollens ein Wert oder Unwert beigelegt werden.“ [1])

Das sind die Punkte, worin *Herbart* mit *Kant* sich in Übereinstimmung befand und mit Hinblick auf welche er es leicht nennt zu zeigen, daſs er Kantianer sei. Denn „daſs *Kant* in der Form des sittlichen Strebens den Wert desselben suchte, — was habe ich daran geändert?“ fragt *Herbart*. „Habe ich den alten Fehler erneuert, Güter des Willens an die Spitze der Sittenlehre zu stellen? Habe ich, was *Kant* verbot, eine Materie des Begehrens hervorgehoben?“ [2]) Damit aber sind wir nun auch bis zur äuſsersten Grenze der Übereinstimmung und bis an die Schwelle der Abweichung geführt. Als wie bedeutend sich jedoch auch diese Abweichungen in der That herausstellen mögen, so daſs hiernach die Ethik einen ganz anderen Charakter erhielt, als der war, welchen sie in der unfertigen kantischen Bearbeitung gewonnen hatte, so will dies *Herbart* selbst keineswegs als einen völligen Abbruch des kantischen Unternehmens, sondern nur als Vollendung desselben angesehen wissen. Als Vollendung, einesteils im unverrückten Festhalten der eigentlichen Zielpunkte der Untersuchung, anderenteils in der Fortführung dieser letzteren in dem wissenschaftlichen Geiste, in welchem *Kant* sie zwar begonnen, aber genügend fortzuführen unterlassen hatte. Was den ersten Punkt betrifft, so weist *Herbart* ausdrücklich den Gedanken einer Abweichung von dem Zielpunkte des kantischen Unternehmens bei seinen weiteren Untersuchungen zurück, indem er seine vorhin angeführte Rede so fortsetzt: „Vielmehr, welche Form die gesuchte sei, das habe ich zu bestimmen unternommen; eine bloſs logische der Allgemeinheit wurde für ungenügend befunden, darum erinnerte ich, daſs diese Form, da sie eine Wertbestimmung enthalte, den Namen einer ästhetischen verdiene; und daſs auf dieser verborgenen Unterlage die eigentlich moralische Bestimmung erst ruhet und daraus folgt; womit die

[1]) Analyt. Beleucht. § 48. Vergl. hierzu die Erörterung in der Encyklopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten im Schluſskapitel § 248.

[2]) Dritte Rede auf *Kant*. Werke Bd. XII, S. 163.

Begeisterung für das pflichtmäfsige Sollen, durch welche *Kants* Schriften wahrhaft erbaulich wirken, ihre wissenschaftlich nüchterne Erklärung empfangen.“ In betreff des zweiten Punktes ist *Herbart* unermüdet beredt, die vorzüglichen Eigenschaften des wissenschaftlichen Geistes seines grofsen Vorgängers gebührend hervorzuheben und seinen Zeitgenossen zu empfehlen.[1]) Es ist daher sehr natürlich, diese Eigenschaften als die selbstbewufsten Vorbilder seines eigenen Verfahrens anzusehen und es dient jedenfalls zur Charakteristik desselben, besonders anzugeben, was *Herbart* an dem wissenschaftlichen Geiste des grofsen Ethiker *Kant* rühmend zu bemerken findet.

Vor allen Dingen bezeichnete *Herbart* den wissenschaftlichen Geist *Kants* als den *echten Forschungsgeist*, der unaufhörlich beschäftigt mit der Frage: woher diese oder jene Gewifsheit nicht sowohl auf das Was, sondern vielmehr auf das *Wie* der Forschung das Hauptgewicht legt. Er bezeichnete ihn ferner als einen Geist des *sittlichen Mutes*, der sich nicht einschüchtern läfst durch äufsere Auktoritäten oder Rücksichten, die sich anspruchsvoll an die Stelle derjenigen Überzeugungsgründe, welche allein aus der Natur der Sache zu gewinnen sind, zu setzen suchen, und auch nicht zurückschreckt vor den Schwierigkeiten, welche eine gründliche Untersuchung zum Behuf endgiltiger Entscheidungen mit sich führt; am weitesten entfernt aber ist von jenem Pathos ignorantiae, welches durch anmafsliches Absprechen die Schwäche des eigenen Untersuchungsgeistes schlecht verbirgt und nicht selten von undurchdringlichen Geheimnissen redet, wo die Pflicht einer wissenschaftlichen Untersuchung zu erfüllen gewesen wäre.[2]) Den kritischen Geist *Kants* bezeichnete *Herbart* ferner als den Geist grofser *Besonnenheit*, welcher nicht darauf ausgeht, durch Neues in Erstaunen zu setzen, sondern die Ehre

[1]) Vergl. hierzu vorzüglich die drei Reden, gehalten am Geburtstage *Kants*. Werke Bd. XII. Die Oratio ad capessendam in Academia Georgia Augusta professionem philosophiae ordinarium habita, und aufserdem viele andere gelegentliche Äufserungen in *Herbarts* Schriften.

[2]) Beispiele hierzu finden sich mancherlei in den verschiedenen Rezensionen *Herbarts* angeführt. Vergl. z. B. die Rez. des Handbuchs der Moralwiss. von *Salat*, der es das erste *Geheimnis* der *Moralphilosophie* nennt, wie das erziehende Wort, Beispiel u. s. w. durch Ohr und Auge zu dem geistigen und göttlichen Keime gelange. Über die Ursachen eines solchen

des wissenschaftlichen Forschens darin sucht, mit Fernhalten aller eiteln Gedanken, alles affektierenden Wesens, aller krankhaften Verstimmungen, in nüchternster Prüfung einen Gegenstand nach verschiedenen Seiten hin reiflich zu erwägen, bevor er mit den Resultaten seiner Erwägungen zu Tage tritt. Als natürliche Folge davon erschien ihm diejenige *Vielseitigkeit*, welche stets bei der Sache ist, deren unmittelbare Betrachtung ihm mehr gilt, als das Bestreben, irgend einem vorliegenden Fachwerk eine Ausfüllung zu geben, oder gar aus Vorliebe für irgend eine gewisse Symmetrie, die Ergebnisse und Methoden der philosophischen Forschung auf eine einseitige Form hinzuzwängen, wodurch die Sachen nicht allein verunstaltet werden, sondern auch die Schärfe und Umsicht des wissenschaftlichen Untersuchungsgeistes verloren geht. Ganz besonders aber lobte *Herbart* an *Kant*, wie wir schon oben gesehen haben, diejenige kritische Besonnenheit, welche so wichtige aber oft verwechselte Fragen, wie die Frage nach dem Sollen und die nach dem Sein von einander zu unterscheiden wufste und auf diese Unterscheidung die ganze Stärke seines Geistes richtete. Als nicht minder lobenswerte Eigenschaft *Kants* galt *Herbart* die *Geradheit* seines Verfahrens, andere nicht sowohl zu überreden, als vielmehr zu überzeugen; nicht durch Machtsprüche einzuschüchtern, als vielmehr Mut zu machen zu eigener Prüfung; nicht durch dialektische Verstrickungen zu fangen, als vielmehr die zu einer freien und sachgemäfsen Überlegung gehörigen Motive möglichst deutlich und vollständig darzulegen; nicht zu blenden durch Vorspiegelung glänzender Resultate und mit den Beweisen dafür es leicht zu nehmen, sondern vor allen Dingen an sich selbst die Forderung einer wissenschaftlichen Deduktion zu stellen und in deren Bündigkeit die wesentlichste Bedingung der objektiven Gewifsheit theoretischer Überzeugungen zu setzen. Kurz, *Herbart* bezeichnete mit grofser Hochachtung den Geist *Kants* als den Geist *reiner Wahrheitsliebe* und *strenger Überzeugungstreue*, ein Geist, der selbst im Kampfe mit der Sprache sichtbar sei, und welcher der kantischen Lehre und dem kantischen Vortrage den Charakter jener streng

Pathos siehe u. a. die Rez. über *Reinholds* Leben, kl. Schr. S. 669 und Werke XII, S. 595, und über *Calkers* Urgesetzlehre des Wahren, Guten und Schönen. Leipz. Lit.-Ztg. 1822 Nr. 20. *Herbart* XIII, S. 334.

sittlichen Würde gegeben habe, dessen Eindruck das Zeitalter am stärksten empfand. „Denn es erblickte in *Kant* einen Mann, der nichts für sich selbst suchte, und der eben deshalb in völliger Übereinstimmung mit seiner Lehre, nach welcher kein sittliches Streben seinen Wert in dem Gegenstande, auf den es gerichtet ist, sondern nur in seiner eigenen Form suchen soll.“ Was endlich die Behandlung des Ethischen im besonderen betrifft, so ist aufser dem bereits erwähnten gesunden und *reinen* Geiste, noch die Beharrlichkeit und Konsequenz hervorzuheben, mit der er das wahrhaft Würdige und Edele von dem Gemeinen und Schlechten, wie sehr es sich auch durch eine civilisierte, ja selbst wohlmeinende Form zu empfehlen suchte, in echt ritterlicher Weise zu schützen stets bereit stand.

Wer in einer solchen Weise den Geist seines Vorgängers aufgefafst hat, sollte von dem zu erwarten sein, dafs er bei seinen eigenen Untersuchungen einem weniger guten Geiste den Vorzug gegeben habe? Im Gegenteil mufs anerkannt werden, dafs von allen Nachfolgern *Kant*s vorzugsweise gerade *Herbart* in demjenigen wissenschaftlichen Geiste, welcher das bessere Ich seines Vorgängers bildete, seine Forschungen unternahm und das grofse Werk vollendete, welches *Kant* nur erst begonnen, aber noch unausgeführt und in mancherlei Schwierigkeiten verwickelt zurückgelassen hatte.

II.

Nach der bereits geschehenen Darlegung der ethischen Grundgedanken, in welchen *Herbart* mit *Kant* übereinstimmte, sind jetzt die wesentlichen Stücke anzugeben, in denen *Herbart* aus wissenschaftlichen Gründen sich genötigt sah von den Aufstellungen *Kant*s abzuweichen. Es sind dies die Fehler, welche verhinderten, dafs das reformatorische Unternehmen *Kant*s zu den beabsichtigten, sowohl wissenschaftlich als praktisch befriedigenden Resultaten gelangte. Diese Fehler waren folgende:

a) Falsche Vereinfachung des ethischen Fragepunkts.
b) Leerer Formalismus des aufgestellten Prinzips.
c) Ausgehen auf sekundäre Bestimmungen statt Zurückgehen auf die eigentlich primären.

d) Vorschieben theoretischer Fragen und Anlehnung der Ethik an theoretische Stützpunkte.
e) Beibehaltung der Trennung des Rechts von der Moral.

a.

Ergeben hatten die ethischen Untersuchungen *Kants* folgende drei wichtige Resultate: 1. dafs die Ethik nicht mit einer Erklärung, sondern mit Beurteilung des sittlichen Handelns nach absoluten und nicht blofs relativen Wertbestimmungen zu thun habe; 2. dafs der eigentliche Gegenstand der ethischen Wertbestimmungen nicht das Gewollte, sondern der *Wille* selbst sei; 3. dafs das absolut Wertvolle desselben in einer bestimmten *Form* desselben gesucht werden müsse. Diese Form näher zu bestimmen, ist das, worauf es zunächst ankommt. Dafs dieselbe nur in dem Verhältnisse des zu beurteilenden Willens zu etwas anderem, sei es entweder ebenfalls ein Wille, oder auch kein Wille, bestehen könne, ward bereits früher angedeutet. Die weitere Frage ist daher die, welche Willensform, oder welche Willensformen es sein mögen, worauf sich eigentlich und im letzten Grunde die ethische Wertschätzung bezieht? Indem nun *Kant* die Entscheidung über gut und böse nicht von dem Erweise des wirklichen Vorhandenseins eines Wollens, und auch nicht von der Erkenntnis seiner psychologischen Verursachung — was er eine empirische Bestimmung des Wollens nannte — abhängig machen wollte, sondern auf eine aprioristische vor allem wirklichen Wollen mögliche Wertschätzung ausging — was er mit dem nicht sehr passenden Ausdrucke einer metaphysischen Begründung bezeichnete —: so mufste folgerecht seine Aufgabe die sein, die Form oder Formen des Willens aufzusuchen, deren lediglich hypothetische Aufstellung für das Bewufstsein einer dieselbe auffassenden und deutlich vorstellenden Intelligenz oder Person, den zureichenden Grund für eine unbedingte sittliche Wertschätzung eines solchen Willens bildet; Formen, oder Verhältnisse, welche, logisch betrachtet, die wahren Subjekte sind für die Prädikate des absoluten Lobes oder absoluten Tadels, und psychologisch betrachtet, als besondere Vorstellungslagen, die Ursachen abgeben für den eigentümlichen Umstand, dafs sich mit dieser Beurteilung *besondere* Gefühle des Angenehmen und Un-

angenehmen verknüpfen, die in verschiedenen Prädikaten des absoluten Wohlgefallens oder absoluten Miſsfallens ihren Ausdruck finden.

Um mit der nötigen Vorsicht hierbei zu Werke zu gehen, und nicht etwa durch Übereilung das ganze Unternehmen zu vereiteln, war erst noch eine Vorfrage in nähere Erwägung zu ziehen und zur endgiltigen Entscheidung zu bringen. Diese Vorfrage ist keine andere als folgende. Giebt es in der That nur ein einziges absolut wohlgefälliges ethisches Grundverhältnis des Wollens, oder giebt es deren mehrere, und zwar solche, von denen das eine so viel selbständige Geltung hat als das andere, so daſs keins sich auf das andere oder irgend ein drittes zurückführen läſst? Ist in Wahrheit das Ethische etwas durchaus Einförmiges und nicht vielmehr seiner eigentümlichen Natur nach etwas Vielförmiges, ja *prinzipiell* Mannigfaltiges? Zur Entscheidung hierüber muſste das erfahrungsmäſsig Gegebene näher in Obacht genommen werden und zwar so, daſs man, ausgehend von der Thatsache einer unmittelbaren und absoluten Wertschätzung irgend welchen Verhaltens sich die Frage vorlegte: ob die Angaben über gut und böse stets ein und dasselbe Verhältnis und dessen Gegenteil bezeichnen und man nicht vielmehr bald das eine bald ein anderes lobenswertes oder tadelnswertes Verhältnis dabei im Sinne hat, für welche es auſserdem noch besondere Prädikate giebt. Unterscheidet man doch sonst das Überzeugungstreue vom Gerechten, und dieses wieder vom Billigen und Wohlwollenden, ohne daſs dabei dem einen ein Vorzug vor dem aandern oder ein gröſserer oder geringerer Grad des Lobenswerten wie deren Gegenteil ein gröſserer oder geringerer Grad des Tadelnswerten zugeschrieben wird. Gesetzt aber, es sei jemand in dieser Beziehung noch unsicher, und er schwankte darüber noch, ob die verschiedenen Eindrücke des Wohlgefälligen oder Miſsfälligen, welche die erwähnten Verhaltungsweisen erregen, auf graduelle oder auf qualitative Unterschiede zurückzuführen seien: so würde es doch immer eine Übereilung sein, von vornherein schon annehmen zu wollen, als ob es nur *ein* sittliches Grundverhältnis gebe, und als ob die bezeichneten Verhältnisse, und andere noch dazu, bloſse Modifikationen desselben bildeten. Ob das der Fall sei und ob, beim Absehen von jenem Besonderen für das gesuchte Grundverhältnis,

in Gedanken so viel zurück bleibe, als gerade genug ist, um über absoluten Wert oder Unwert entscheiden zu können, oder ob man bei einem solchen Verfahren sich nicht in eine ähnliche Lage versetze, wie wenn man im logischen Syllogismus aus der die einzelnen Schlufsfiguren charakterisierenden Stellung des Mittelbegriffs als Subjekt oder als Prädikat zum Ober- und Unterbegriff, ohne nähere Bestimmungen über die Qualität und Quantität der einzelnen Prämissen zu haben, über die Giltigkeit der Schlufsmodi entscheiden sollte: — das erforderte vor allen Dingen eine ausführliche Erwägung. Zu dem Behufe mufste alles das „was bei den verschiedenen Ausdrücken eines absoluten Lobes oder absoluten Tadels auf besondere Willensverhältnisse hindeutet“ näher ins Auge gefafst und dieses selbst genauer analysiert werden. Zeigte es sich dann, dafs der Unterschied ein unwesentlicher sei, so wäre das Ausgehen auf ein gemeinsames Grundverhältnis nicht allein gerechtfertigt, sondern auch nötig. Zeigte es sich dagegen nicht, liefsen sich die einzelnen Verhältnisse weder auf einander zurückführen, das Gerechte nicht auf das Billige, das Billige nicht auf das Überzeugungstreue, das Überzeugungstreue nicht auf das Wohlwollende, das Wohlwollende nicht auf das Energische; liefsen sie sich auch nicht so verallgemeinern, dafs bei der versuchten Aufstellung eines ihnen allen gemeinsamen Verhaltens des zu beurteilenden Willens die genügenden Entscheidungsgründe über Lob und Tadel noch übrig blieben: so mufste die Frage nach *einer* Form, als dem wahren Zielpunkte prinzipieller ethischer Wertbestimmungen fallen gelassen werden, und die Richtung der Untersuchung mufste sich auf mehrere neben einander selbständig geltende Formen erstrecken.

Welche diese nun seien, dies darzulegen wäre dann das Zweite; und das Dritte die Nachweisung, dafs die aufgestellten Verhältnisse auch insofern den Aussprüchen genügten, als durch sie die sämtlichen sittlichen Grundverhältnisse angegeben sind.

Dies wäre eine ethische Untersuchung mit der erforderlichen Berücksichtigung der durch die Sachlage und das thatsächlich Gegebene dargebotenen Erkenntnisbegriffe, wonach zugleich die geschichtlich dargebotenen Absonderungs- und Vereinfachungsversuche der sittlichen Verhältnisse einer Kritik zu unterwerfen

wären. Denn dergleichen Thatsachen einer Reflexion über das unmittelbar Gegebene ohne weiteres als Entwickelung des sittlichen Bewufstseins zu betrachten, würde dem Verstande eines Philosophen nicht viel Ehre machen.

Wie verhielt sich nun *Kant* zu den eben angedeuteten wissenschaftlichen Forderungen?

Zuvörderst verdient bemerkt zu werden, dafs *Kant* besonders darauf hinwies, wie die Beurteilungen des gemeinen Verstandes oft viel treffender seien als die eines Philosophen, dessen „Urteile durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Erwägungen leicht verwirrt und von der geraden Richtung abweichend gemacht sein können“ und dafs er ausdrücklich hervorhob, — worin ihm ebenfalls *Herbart* ausdrücklich beipflichtet — die Moral habe in Beziehung auf das Objekt der absoluten Wertschätzung nichts absolut Neues zu lehren, sondern vielmehr nur das, was dem natürlichen und gesunden Menschenverstande bei der unwillkürlichen und absichtslosen Wertschätzung des guten Willens erst noch undeutlich vorschwebt, wissenschaftlich aufzuklären.[1])

Wie entschieden nun aber auch *Kant* unter den vorhandenen und vorsichgehenden Beurteilungen des Wollens diejenigen, welche auf unbedingte Geltung Anspruch machen, als die Ausgangspunkte für die ethischen Untersuchungen oder die Erkenntnisprinzipien der Ethik ansah, so ging er doch in seiner Analyse des Vorhandenen nicht weit genug. Anstatt den einzelnen Willensverhältnissen nachzugehen, welche den verschiedenen Arten des sogenannten guten Wollens, dem gerechten, wohlwollenden, überzeugungstreuen, billigen und energischen eigentümlich sind, eilte er zu einem höheren Gattungsbegriff hin; generalisierte also, statt gehörig zu spezifizieren, und suchte so das Wesentliche des Ethischen auf ein einziges allem Besonderen gemeinsames Grundverhältnis zurückzuführen, welches das wahre Prinzip aller sittlichen Beurteilung sein sollte.

Indem *Kant* auf diese Weise eine einzige Form als die Grundform des guten Willens aufstellte, entkleidete er gleichsam die Ethik ihrer natürlichen Formen und verlieh ihr einen ein-

---

[1]) *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 22 u. 14. *Herbart*, Rede über Kant. Werke, XII, S. 161. Metaphys. 1, Vorrede S. XX.

förmigen Charakter. Das war die Folge einer unvollständigen Beachtung der ethischen Erkenntnisprinzipien, welche *Herbart* ihm zum Vorwurf macht und deren genauere Berücksichtigung ihn unfehlbar zu den wahren Prinzipien geführt haben würde. Was aber *Kant* hierbei zum grofsen Nachteil der sich gestellten Aufgabe beirrte, war ein Doppeltes. Einmal war es das damals herrschende Vorurteil, als ob jede Wissenschaft mit Einem Satze anfangen müsse und auf denselben gleichsam zurückzuführen sei. Schiebt sich nun ein solches Vorurteil einer prinzipiellen Untersuchung vor, so erzeugt dies eine überwiegende Hinneigung zum Generalisieren, bevor die nötigen Spezifizierungen der Untersuchungsobjekte in zureichender Weise stattgefunden haben. Zum andern war es eine übergrofse Besorgnis, die sogenannten materiellen oder empirischen Bestimmungsgründe des Wollens, also dasjenige was bei irgend welchem wirklichen Wollen das Verursachende oder Treibende bildet, in die Bestimmungen über die eigentlichen Normalprinzipien des sittlichen Handelns einfliefsen zu lassen. Diese Besorgnis trieb ihn so weit, nicht allein von jedem besonderen Inhalte des Wollens und Begehrens abzusehen, sondern auch sich bei Aufstellung der für jedes sittliche Wollen geltenden Normalform jeder Angabe des spezifisch Löblichen oder Tadelnswerten zu enthalten.

b.

Welche Bestimmungen traf nun *Kant* zur näheren Bezeichnung der von ihm gesuchten Form des guten Willens? Leider nur sehr ungenügende und leere. Es konnte das auch nicht wohl anders sein, denn je höher man abstrahiert desto inhaltsleerer wird der allgemeine Begriff. Bildet derselbe auch nur erst das *genus proximum*, so wird dabei immer schon von der Eigentümlichkeit des Besonderen, auf dessen genauere Erkenntnis es gerade ankommt, abgesehen; die Beziehungen, welche das Gegebene und Bekannte zum Gesuchten und noch Unbekannten darbieten mag, werden verwischt, und der Suchende verliert die Spuren, welche er weiter zu verfolgen hat. Bildet aber der abgezogene allgemeine Begriff ein *genus magis remotum*, so sind die Bestimmungen, welche er giebt, so allgemein, dafs sie dem in Rede Stehenden nicht mehr allein, sondern mit anderem spezifisch von ihm Verschiedenen gemeinsam zukommen. Es

entstehen dann auf diese Weise leicht Verwechselungen, und bei der erforderlichen Determinierung des zu hoch gefafsten Begriffs werden nicht selten Bestimmungen auf den Gegenstand übertragen, die seiner Natur fremd sind, oder die zum wenigsten etwas ihm Sekundäres zu einer primären Eigenschaft desselben machen.

Das Erste nun, was *Kant* als Merkmal des gesuchten Normalprinzips aufstellte, war *Allgemeingiltigkeit* desselben für jedermann ohne irgend welche Ausnahme. Es dürfe deshalb weder in Widerspruch mit sich selbst stehen, denn dadurch würde es sich selbst aufheben, noch auch dürfe es den allgemeinen Zwecken der Menschheit als Vernunftwesen widerstreiten. Eine weitere Bestimmung war die *Autonomie* desselben, wonach seine Geltung nicht auf eine äufsere Autorität zurückzuführen sei, sondern durch das selbsteigene Urteil der handelnden Person seine Anerkennung finde. Diese Bestimmungen aber sind immer nur erst der Art, dafs sie ebenso gut auch für die logische wie für die ethische Form aufgestellt werden können. Der Unterschied beider nämlich beruht nicht blofs darauf, dafs die ethische Form, wenn man einmal so *in abstracto* reden will, eine Willensform, die logische dagegen eine blofse Gedanken- oder Begriffsform ist, sondern darauf, dafs die Anerkennung der letzteren lediglich infolge absoluter Zustimmung nach den Rücksichten der Identität und des zu vermeidenden Widerspruchs stattfindet, die Anerkennung der ersteren dagegen infolge des absoluten Beifalls geschieht, welcher der Ausdruck eines besonderen Wohlgefühls ist, das sie bei deutlicher Vorstellung im Bewufstsein der vorstellenden und beurteilenden Person erweckt. Dieses mit der ethischen Form thatsächlich verbundene Wohlgefühl, welches schon von frühem Alter her mannigfache Prädikate des Schönen ihr zugewendet hat, weist hin auf eine besondere Art des Verhaltens, welches bei den formbildenden Gliedern der ethischen Form stattfinden mufs und von der blofs logischen Form wesentlich verschieden ist. Gehen wir nun darauf aus, eine nähere Kenntnis der die ethische Form bildenden Glieder zu gewinnen, so giebt uns zur Aufsuchung derselben jener erwähnte Unterschied der logischen und ethischen Form wenigstens die negative Weisung, dafs es nicht solche Glieder sein können, die

mit einander rein identisch, oder von einander gänzlich verschieden, oder einander durchaus entgegengesetzt sind.

Wie verhält sich nun *Kant* zu diesen weiteren Anforderungen an eine nähere Bestimmung des Eigentümlichen der ethischen Form?

Als spezifisches Merkmal führt er allerdings den Umstand an, dafs es Achtung und zwar reine Achtung erwecke, welche Achtung auf der Vorstellung von einem Werte, der nicht auf subjektiver Neigung für irgend einen Zweck des Willens beruhe, im Gegenteil, der Selbstliebe eher Abbruch thue[1]); ferner dafs damit ein Gefühl verbunden sei, das von jener Vorstellung verursacht werde. Anstatt aber nun diese Art des Gefühls näher zu bestimmen oder es wenigstens von denjenigen veränderlichen Lustgefühlen, welche durch Erfüllung einer Begehrung erzeugt werden, gehörig abzusondern, wozu ihm die Abweisung der auf subjektiver Neigung beruhenden Wertbestimmungen einen nahen Anlafs darbot, ging er darüber hinweg, wie über einen blofsen Nebenumstand, der durch die nähere Angabe dessen, was dann bei der reinen Achtung die eigentliche Wertvorstellung bilde und das Gefühl der Achtung verursache, seine Erledigung finde. Doch auch hier befriedigt sich *Kant* mit sehr äufserlichen und vagen Bestimmungen. Dafs die Vorstellung von dem Werte des Sittlichen keine unvernünftige sein könne oder sein dürfe, wird man von vornherein gern zugeben; wenn aber, statt einer näheren sachlichen Angabe, der Wert des Sittlichen darin gesetzt wird, dafs die Wertbestimmung desselben eine Vernunftvorstellung sei, und dafs „in dieser Reinigkeit ihres Ursprungs“ und in Gemäfsheit des Vorzugs der Vernunft vor den übrigen Vorstellungsvermögen der Vorrang der sittlichen Wertbestimmung vor anderweitigen Wertbestimmungen besteht, so ist damit nicht allein sehr wenig gesagt, sondern auch der Entscheidung eine falsche Richtung gegeben. Nicht woher die Wertbestimmung kommt, ist die Frage, sondern worauf sie sich bezieht; nicht auf die Vorzüglichkeit des Mittels, durch welches etwas erkannt wird, sondern auf die Vorzüglichkeit des Erkannten selbst kommt es hierbei an. Ebensowenig befriedigt es, wenn aus der negativen Bestimmung,

---

[1]) Grundlegung z. Met. d. Sitten, S. 19. 20.

dafs das Sittliche nicht als Mittel für einen Zweck anzusehen sei, weiter nichts als die positive Bestimmung abgeleitet wird, dafs es Selbstzweck sei, und als solches dann wieder mit dem Vernünftigen oder mit dem was der vernünftigen Natur des Menschen entspricht, identifiziert wird.[1]) Die Frage bleibt immer noch unerledigt, welche denn eigentlich die Form sein mag, der die erwähnte Dignität zukommt? Die besondere Antwort auf diese Frage soll nun der Satz geben:

„Handele nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dafs sie ein allgemeines Gesetz werde“ oder wie es § 7 der Kritik der praktischen Vernunft heifst:

„Handele so, dafs die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“

Durch diese Aufstellung wird als Prinzip des sittlichen Wollens oder als dasjenige was die Form des guten Willens eigentlich charakterisiere, nichts weiter angegeben, als die Bedingung, den Ansprüchen an eine allgemeine Gesetzgebung oder an die Möglichkeit einer allgemeinen Gesetzlichkeit Genüge zu leisten. Der natürlichste Gedanke, welcher hierdurch erweckt wird, ist der, dafs es sich als gemeinnützig erweise, weil ja bei einer allgemeinen Gesetzgebung die Hauptrücksicht darauf genommen wird, ob das als Regel des Verhaltens Vorgeschriebene auch wirklich den wahren Interessen Aller entspreche. Von den Bestimmungsgründen nach Nutzen oder Schaden sollte aber doch von vornherein, bei Aufstellung des sittlichen Prinzips, abgesehen werden. Wollte man dagegen im weiteren Verlauf der Betrachtung diese Gesichtspunkte als entscheidend gelten lassen, so würde man dadurch die Sittenlehre nicht allein in die Form einer ursprünglichen Güterlehre zurückdrängen, sondern sogar Anforderungen an die ethische Wertbestimmung stellen, welche in das Gebiet des menschlich Unmöglichen gehören. Denn wenn wir auch aus mancherlei Überlegungen die Überzeugung gewonnen haben, dafs ein sittliches Handeln der Menschheit keineswegs Schaden bringt, sondern im Gegenteil einen so grofsen Vorteil, wie wir nicht einmal im stande sind ihn einigermafsen auszudenken, so würde noch mehr der Versuch, das Wesen des

[1]) Grundlegung S, 32 und 53 fg.

Sittlichen nach den Rücksichten auf Gemeinnützigkeit bestimmen zu wollen, Überlegungen fordern, die niemals zu Ende geführt werden können, weil man dabei den Folgen einer Handlung viel weiter nachgehen müfste, als die Schranken des menschlichen Gesichtskreises zu gehen gestatten. Hält man dagegen an dem Gedanken fest, dafs der Wert des Sittlichen nicht abhängig ist von seinem Nutzen, sondern dieser vielmehr abhängig ist von seinem unmittelbaren Werte, und zwar von einem solchen, welcher nicht allein die allgemeinste Anerkennung verdient, sondern sich schliefslich auch infolge einer weiteren ausreichenden Besinnung über alle sonstigen subjektiven und relativen Wertbestimmungen erhebt, so ist es eben dieser sein Wert, welcher es wünschenswert macht, dafs das Sittlich-Gute das Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung bilde, nicht umgekehrt ist der Wert des Sittlichen danach zu bestimmen, ob und wiefern es sich zum Prinzip einer solchen Gesetzgebung eigne.

Gesetzt nun aber auch, das allgemein Mafsgebende oder Regulierende einer Maxime würde abhängig gemacht von der gegewonnenen Einsicht in den unbedingten Wert dessen, was zu beobachten, bei vorkommenden Veranlassungen des Handelns, man sich zum Vorsatz gemacht hat: so dürfte dies immer noch nicht ausreichend sein, um danach die Prinzipien des Sittlichen zu bestimmen. Nehmen wir z. B. an, jemand hätte die Einsicht gewonnen, dafs ein Handeln dem zuwider, was er bei ruhigem Nachdenken billigt und gut heifst, oder, wie auch gesagt wird, wider seine bessere Überzeugung ist, verwerflich sei, und er hätte sich danach die Maxime gestellt, in seinem Thun stets seiner besseren Überzeugung zu folgen, so könnte die Anforderung an alle anderen Menschen, dieser Maxime bei ihrem Handeln zu folgen, doch nur durch die Voraussetzung gerechtfertigt werden, dafs dieselben, wenn sie sich das betreffende Verhältnis des eigenen Wollens zum eigenen Urteile über den Wert oder Unwert desselben klar machen, zu derselben Einsicht von der absoluten Verwerflichkeit eines Handelns von ihrer Seite, welches im Widerstreite gegen ihre eigene bessere Überzeugung stände, gelangen würden. Angenommen nun, überzeugungstreues Handeln würde als allgemeines Sittengesetz aufgestellt, angenommen sogar, ein jeder handelte nach seiner eigenen Überzeugung, würde daraus

schon folgen, dafs dann die Handlungen der Menschen so vor sich gehen würden, wie es geschehen müfste, um sie als einstimmigen Ausdruck einer durchgreifenden Gesetzlichkeit ansehen zu können? Würde jeder, welcher nach seiner eigenen sittlichen Überzeugung handelt, deshalb schon überall gerecht, billig, wohlwollend und thatkräftig handeln? Ist die sittliche Einsicht der einzelnen Menschen schon an sich so geläutert und sicher, dafs jeder blofs seiner eigenen Einsicht zu folgen habe, um in jeder Beziehung untadlich zu handeln? Bedarf sie nicht noch einer besonderen Normierung durch genauere Beachtung der weiteren Erkenntnisobjekte der sittlichen Einsicht, über welche ebenfalls das Urteil eines unbedingten Beifalls oder Mifsfallens sich erhebt?

Man könnte nun freilich sagen, jene eine Maxime reiche zur Regulierung des sittlichen Handelns nicht aus, wie denn überhaupt *Kant* nicht von einer einzigen besonderen Maxime redet, sondern viele gelten läfst; es müfsten daher noch mehrere Maximen gebildet werden, welche sich auf Beobachtng des Gerechten, Billigen, Wohlwollenden u. s. w. beziehen. Damit aber gingen wir weit über die kantischen Angaben hinaus. Wir würden auf eine Konstruktion der Maximen geraten und zwar auf Grund einer näher zu gewinnenden Einsicht in die besonderen Arten des Guten. Wollte doch *Kant* nicht aus seinem kategorischen Imperative die sittlichen Maximen ableiten, sondern durch denselben nur die schon vorhandenen prüfen, und zwar nach einem Kriterium, welches sich, näher betrachtet, als sehr ungenügend erweist. Deshalb findet sich auch bei *Kant* keine Aufstellung eines Systems der Maximen, welche zu einer allgemeinen Gesetzgebung möglich oder tauglich wären; ja selbst nicht einmal eine Anleitung, nach welchen Gesichtspunkten dies vorzunehmen sei. Hier tritt dann erst *Herbart* ergänzend ein, indem er auf die besonderen Arten des Guten näher eingeht und durch seine Ideenlehre die eigentlichen Prinzipien für dergleichen Maximen darbietet. Es ist daher der kantischen Lehre vorzuwerfen, dafs ihr Imperativ im besten Falle nur heuristisch nicht aber konstitutiv ist, wie schon *Fichte* bemerkte. Sonach findet sich hier bei *Kant* ein Mangel, nicht gerade ein Irrtum. Die Frage nach einem wirklichen System des Sittlichen war bei ihm gar nicht erhoben, und sein Prinzip, der kategorische Imperativ führt auch

nicht zu dieser Frage. Denn wenn er auch sagt: aus demselben könne alles Sittliche *deduziert* werden, so nimmt er es mit der Bedeutung des Wortes hier nicht streng, sondern versteht darunter nur eine durchgreifende Beurteilung schon vorhandener Maximen. Daher der grofse Vorzug der herbartschen Anlage, die sofort die Prinzipien der Aufstellung eines vollständigen Systems des Sittlichen nicht allein fordert, sondern notwendig auch zu einem solchen hinführt.

c.

Haben sich nach dem Bisherigen die Bestimmungen *Kants* über das Eigentümliche der ethischen Form des Willens als sehr ungenügend erwiesen, ein Mangel, welcher *Kant* selbst fühlbar ward und ihn veranlafste, Bestimmungen hintennach zu bringen, auf welche er von vorn herein näher hätte eingehen sollen: so sind damit die Fehlgriffe seines Unternehmens noch keineswegs erschöpfend dargethan. Ein weiterer ihm zu machender Vorwurf ist der, dafs er bei seinen ethischen Grundbestimmungen zu frühzeitig auf Sekundäres einging und dies an die Stelle des übersehenen Primären setzte. Es gilt dies nicht allein vom *Gegenstande* der Beurteilung sondern auch von der aufgestellten *Form* der letzteren. Dasjenige was *Kant* zum unmittelbaren Gegenstande der sittlichen Beurteilung macht, ist ein solches Wollen, welches einen allgemeinen Vorsatz enthält, für irgend welche besondere Antriebe zu wollen oder zu handeln, nach einer bestimmten, sich zur Regel gesetzten Weise zu verfahren, und das mit dem Worte Maximen bezeichnet wird. Sollte aber erst ein solches Wollen, welches sich zu Maximen gestaltet hat, Gegenstand einer *unmittelbaren* sittlichen Beurteilung sein, so würden eine Menge Willensakte davon ausgeschlossen, welche thatsächlich vorhanden sind, bevor sich gewisse Maximen darüber gebildet haben, und welche das Urteil des Lobes oder des Tadels auf sich ziehen, ohne sie erst nach der Übereinstimmung mit irgend welchen Maximen des Wollenden oder Handelnden, die er sich darüber gebildet haben möge, zu prüfen. Oder wäre ein wohlwollendes Handeln erst dann beifallswürdig, wenn der so Handelnde sich um irgend welcher Rücksichten willen, und sei es selbst wegen der guten Meinung, die er vom Wohlwollen selbst hat, wohlwollend zu handeln sich zum Vorsatze gemacht

hat, und eben so ein gerechtes, überzeugungstreues, billiges? Dafs sich aber abgesehen von den Maximen, die sich jemand für sein Handeln gestellt haben mag, eine unmittelbare Beurteilung seines Handelns geltend macht, ist schon aus dem Umstande zu erkennen, dafs von manchen Menschen gesagt wird, sie sind in ihrem wirklichen Handeln oft besser als ihre Grundsätze. Wollte man nun aber, um dem Vorwurfe einer unzureichenden Unterlage für die sittliche Beurteilung aus dem Wege zu gehen, von der Rücksicht auf die wirklich vorhandenen Maximen absehen, und sich zu jedem konkreten Wollen die dem entsprechenden Maximen hinzudenken, also alles Wollen erst auf Maximen reduzieren und dann die Beurteilung desselben vornehmen: so würde das immer ein so unbeholfenes Verfahren sein, wie wenn man, anstatt den offenstehenden direkten Weg einzuschlagen, auf Umwegen zum Ziele zu kommen suchte. Denn das eigentlich Entscheidende dabei bleibt immer die Rücksicht auf den unmittelbaren Wert derjenigen besonderen Willensverhältnisse, aus dessen Anerkennung sich die Vorsätze, dem gemäfs zu handeln, hinterher ergeben, wenn sie nicht von fremdartigen Bestimmungsgründen abhängig gemacht werden sollen.

Sekundär war aber nicht allein der aufgestellte Beziehungspunkt der sittlichen Beurteilung, sondern auch die Form, welche *Kant* derselben anwies. Den Ausdruck derselben bildet ein Sollen, das nicht erst von irgend welchen Bedingungen oder Zwecken abhinge, also nicht hypothetischer Art sei, sondern einfach gebietend auftrete, ohne dabei jedoch apodiktisch zu sein, d. h. einen absoluten Zwang einzuschliefsen. Deshalb die Bezeichnung desselben als *kategorischer* Imperativ, und die Aufstellung der Ethik als ursprüngliche Pflichtlehre.

Nun ist zwar die Pflicht ein Begriff, mit welchem man recht wohl die ethischen Untersuchungen beginnen kann; wie denn überhaupt die Zugänge der Ethik vielfache sind. Manche aber führen nur einige Schritte vorwärts, dann ist Stillstand, es häufen sich die Schwierigkeiten, man mufs umkehren und von einem anderen Punkte aus einzudringen suchen. Thut man das nicht, beharrt man auf der eingeschlagenen Richtung, so kommt man nicht nur nicht zum eigentlichen Ziele, sondern bedrückt auch die Ethik selbst mit unnötigen Schwierigkeiten, ja verfällt

wohl gar in den Fehler, durch Übertragung des unzureichenden Erkenntnisbegriffs auf das Wesen des Ethischen, dem Grundcharakter desselben eine falsche Bedeutung zu geben. So verhielt es sich mit *Kant.* Verpflichtung und Schuld sind wirklich vorliegende Thatsachen. Noch ehe der Mensch zur Klarheit des sittlichen Bewufstseins gelangt, treten eine Menge Ansprüche an sein Verhalten, denen er unbedingt Genüge zu leisten hat. Namentlich wo sehr ausgeprägte Sitten und gesellschaftliche Ordnungen stattfinden, wird der Einzelne durch mancherlei Anforderungen, von denen ein Teil oft blofses Ceremoniell ist, so in Anspruch genommen, dafs er gar keine Zeit hat sich auf den Grund der Befugnis der Forderung und der Verpflichtung zur Leistung zu besinnen. Um dahin zu kommen hat er viel zu viel zu lernen; und wollte er sich wirklich in Reflexionen über die Befugnis der an ihn gerichteten Forderungen ergehen, so wird ihm das nicht allein übel genommen, sondern er käme auch wohl in Gefahr als Revolutionär bezeichnet zu werden. Dergleichen ist freilich kein Boden für eingehende ethische Untersuchungen. Wo aber bereits der Unterschied gemacht ist von künstlichen und natürlichen Pflichten, und man es sich zum Bewufstsein gebracht hat, dafs bei den letzteren eine besondere Art der Nötigung stattfindet, welche nicht durch irgend welche äufsere Autorität, sondern durch eine innere Stimme geboten ist, möge man diese Stimme nun das Gewissen oder sonst wie nennen: da läfst sich dann weiter fragen, auf welcher inneren Nötigung in letzter Instanz das eigene Zeugnis der Verpflichtung oder der Verschuldung beruhen mag. Der formale Pflichtbegriff giebt jedoch darüber keine nähere Auskunft. Derselbe bezeichnet nur das Verhältnis eines gebietenden und eines demselben gehorchenden Willens, welchem ersteren die Befugnis das zu gebieten, was der andere zu leisten hat, zugeschrieben wird. Worin eigentlich die Befugnis des verpflichtenden Willens bestehen mag, giebt er nicht an, denn darin, worin er dem gehorchenden Willen gleich kommt, nämlich dafs er ein Wille ist, kann der Vorzug desselben vor den anderen nicht gesetzt werden. Das Verpflichtende mufs also etwas ganz anderes sein, als das was zum Wesen eines Wollens gehört, und demnach die Nötigung eine vom Wollen unabhängige, oder unwillkürliche. Welche nun

diese sein mag, die dem Pflichtgebot eine unweigerliche Achtung unwillkürlich einflöfst, ist dann die weitere Frage, die über den Pflichtbegriff hinausweist; nicht aber durch Beibehaltung des Pflichtgebots in Form eines ursprünglichen kategorischen Imperativs beantwortet wird. Zwar hatte sich *Kant* selbst die Aufgabe gestellt, den Grund der eigentümlichen inneren Nötigung, welcher bei der Anerkennung von Pflichten stattfindet, zu erforschen und deutlich nachzuweisen; indem er aber die Achtung vor einer allgemeinen Gesetzlichkeit, als das Entscheidende, hinstellte, gab er nur dem Pflichtbegriff die gröfstmögliche Erweiterung, ohne dabei der Frage nach dem eigentlich Bindenden genügend Rechnung zu tragen. Gesteht er doch selbst, dafs die Frage: warum ich nur nach allgemeingiltigen Maximen handeln solle, offen bleibe; das würde nicht sein, wenn Allgemeingiltigkeit bereits der Ausdruck eines absoluten Lobes wäre, und nicht ein leerer Titel, der eigentlich weiter nichts, als die Konsequenz eines sich nicht widersprechenden Handelns bezeichnet. Die eigentümliche Schönheit und innere Harmonie des sittlichen Wollens ist dabei zufällig, und wie ernst auch etwas als Pflichtgebot uns entgegentreten mag, so wird doch, durch Zurückführung des Ethischen auf den blofsen Begriff des Pflichtmäfsigen, das eigentümliche Gepräge der verschiedenen sittlichen Verhältnisse verwischt; denn alles sittliche Handeln erhält den Charakter einer einförmigen Unterordnung unter ein und dasselbe Gesetz. Aufserdem aber, weil Allgemeingiltigkeit kein absolutes sittliches Motiv ist, giebt eine solche Unterordnung dem Handeln keine höhere Würde, als die der blofsen Legalität, und es tritt das Bedürfnis ein, noch besondere sittliche Motive hinzuzubringen.

So folgenreich war der Fehler, welchen *Kant* dadurch beging, dafs er die sekundäre Form des Pflichtmäfsigen als die eigentliche Grundform der sittlichen Wertbestimmung aufstellte! Nicht allein verfehlte er dadurch die eigentlichen inneren Nötigungspunkte, ein Wollen nicht anders als so zu beurteilen, sondern auch die eigentlichen Motive der sittlichen Gesinnung, welche in seinem Sittengesetze nicht eingeschlossen waren. Freilich ist dies ein Fehler, den *Kant* mit den meisten Ethikern gemeinsam hat. Um so gröfser aber ist das Verdienst *Herbarts*, nicht allein auf diesen Punkt hingewiesen, sondern auch, und

darauf kam es besonders an, durch wissenschaftliche Verdeutlichung der eigentlichen ethischen Motive, die Ethik zu ihrer wahren Würde erhoben zu haben. Zugleich ward sie dem Geiste des Christentums dadurch näher gebracht. Denn wenn auch das Christentum keineswegs gewillt ist, in der Strenge des Pflichtgebots etwas nachzulassen, sondern die unbedingte Forderung des Sollens mit grofsem Ernst und Nachdruck erhebt, so ist ihm an einer blofsen Leistung des Geforderten noch gar nicht genug, sondern es legt ganz besonderes Gewicht auf die eigentliche ethische Gesinnung, welche aus tieferen Motiven, als aus einem blofsen Respekt vor einem gebietenden Willen, hervorgeht. Das Christentum bezeichnet ferner das blofs gesetzliche Verhalten des Wollens als einen Zustand der Knechtschaft und setzt demselben den Zustand innerer Freiheit gegenüber. Befafst man nun das Wesen des Sittlichen unter der Grundform des Pflichtmäfsigen, so setzt man es unvermeidlich mit einem gewissen Druck in Verbindung, welcher für denjenigen, welcher nach dem Ideal des Sittlichen, nämlich nach der Energie der mit den sittlichen Ideen erfüllten inneren Freiheit strebt, geradezu unleidlich wird. Denn eine Ethik, welche nicht anders als mit dem Pflichtgebot kommt, tritt beschränkend gegen das wirkliche Wollen der Einzelnen auf, darum weil dabei vorausgesetzt wird, dafs das Wollen, an welches es sich wendet, nicht mit dem sittlich Guten übereinstimmt.

d.

Es bleiben uns nun noch zwei Punkte übrig, in denen *Herbart* zu *Kant* in entschiedenen Gegensatz trat. Der eine betrifft das Verhältnis des Rechts zur Moral, der andere die kantische Freiheitslehre. Beginnen wir mit der letzteren, da sie sich an das Frühere eng anschliefst.

Macht man den Pflichtbegriff zum Grundbegriff der Ethik, indem man unterlassen hat das Pflichtgebot auf seine eigentlichen sittlichen Motive zurückzuführen, so drängen sich leicht gewisse Betrachtungen hervor, welche durch die falsche Stelle, an der sie sich geltend machen, eher Störungen verursachen und auf Abwege führen, als dafs sie zur Förderung der wissenschaftlichen Einsicht in ethischen Dingen dienten. Der eine Gedanke ist auf das *Können* gerichtet und glaubt im Interesse der Moral

vor allen Dingen auf die Nachweisung dringen zu müssen, dafs wir auch wirklich im stande sind zu leisten, was das Sittengesetz von uns fordert. Denn um etwas zu sollen, müsse man es auch können; *ultra posse nulla obligatio.* — Der andere Gedanke geht auf eine reelle Begründung des gebietenden Willens aus.

Was den ersteren Gedanken betrifft, die Frage über das Sollen von der Entscheidung über das Können abhängig zu machen, so ist er ein durch *Kant* weit verbreitetes Vorurteil, dem *Herbart* mit aller Entschiedenheit seines Denkens entgegentrat. Zunächst zeigt er an dem Beispiele eines zahlungsunfähigen Schuldners, dafs selbst nach den Begriffen des gemeinen Lebens die Verschuldung nicht aufhört, wenn sich auch thatsächlich die Unmöglichkeit, das Geforderte zu leisten, herausstellt. Damit ist das Zugeständnis gegeben, dafs die Verpflichtung ihren selbständigen, nicht erst durch Rücksicht auf die Leistungsfähigkeit dargebotenen, Grund habe. Sodann macht er darauf aufmerksam, wie sehr die Sicherheit der sittlichen Fundamentalbestimmungen darunter leide, wenn die Entscheidungen über gut und böse von einer so schwierigen Untersuchung, wie die über Freiheit und Zurechnung, abhängig gemacht würden, zumal wenn mit so unzureichenden Mitteln dabei zu Werke gegangen wird, wie die wolffisch-kantische Psychologie mit ihren Seelenvermögen darbot. Von derartigen Überlegungen die ethische Frage unabhängig zu stellen, war eine der am nachdrücklichsten erhobenen Forderungen *Herbarts.* Ganz besonders aber bezeichnet er die bekannte Lehre von der transzendentalen Freiheit und absoluten Selbstbestimmung des Willens als einen verderblichen Wahn. „Hoffnungslos, sagt er, ist der Zustand der Philosophie, solange nicht eine tiefere Einsicht in das wahre Wesen der Sittlichkeit den Wahn zerstört, der im *Praktischen* zugleich Übermut und Unmut, im *Theoretischen* eine völlige Unmöglichkeit, sich der wahren Metaphysik auch nur anzunähern, hervorbringt. *Übermütig* ist die Einbildung, als könne Einer durch den blofsen Entschlufs auf der Stelle gut sein; da ist es viel besser, mit religiösem Gefühl höheren Beistand anzuflehen. *Unmutig* ist die entgegengesetzte Einbildung, die Menschen würden nie besser werden, als sie waren und sind, weil die Freiheit von jeher in jedem Individuum gewesen sei, und doch nichts besseres

geleistet habe; und weil das Innere des Willens keiner Kausalität von aufsen, also auch keiner planmäfsigen Besserung, zugänglich sei. *Thöricht* und *schwach* ist die Meinung, Zurechnung bestehe nicht ohne transzendentale Freiheit; denn wer sich zum klaren sittlichen Bewufstsein erhoben hat, der mufs so viel Selbstgefühl haben, um zu wissen, dafs gar keine Frage nach dem *Ursprunge* des Willens, gar keine Theorie über die Möglichkeit des sittlichen Handelns, sein einmal gefälltes Urteil über Gutes und Böses auch nur berühren, vollends gar umstofsen könne; dafs er demnach gar keine theoretischen Voraussetzungen brauche, um sittlich zu urteilen; eben deshalb aber auch gar keine solchen Voraussetzungen auf jenes blofs eingebildete Bedürfnis zu gründen berechtigt sei." [1])

Was den anderen Gedanken einer reellen Begründung des Pflichtgebots betrifft, so hat es damit folgende Bewandtnis. Das Pflichtgebot spricht ein Wollen aus, dem ein Vorrang vor allem andern Wollen zuerkannt wird. Ein richtiges Gefühl sagt, dafs dem so sei. Ist aber nicht deutlich nachgewiesen, worin denn eigentlich dieser Vorrang bestehe, so treibt das immer noch vorhandene Bedürfnis nach einer wissenschaftlichen Autorisierung leicht in eine falsche Richtung. So bei *Kant*. Anstatt die in dem Pflichtgebot liegende Nötigung auf den Zusammenhang desselben mit gewissen Willensverhältnissen zurückzuführen, über welche sich unwillkürlich die Urteile absoluten Beifalls oder Mifsfallens erheben und deren Evidenz sich dem beurteilenden Subjekte als ein *non possum quin* (ich kann nicht anders) aufdrängt: ward *Kant* auf den Gedanken eines ursprünglichen Wollens geführt, welches durch seine thatsächliche Wirkung die eigentliche Ursache von derjenigen inneren Nötigung bilde, welche dem Pflichtgebot eigentümlich ist. Dieses Wollen sei aber nicht ein dem Menschen äufserliches Wollen, sondern das uranfänglich eigene Wollen jedes Menschen selbst. Da nun das sittliche Wollen weder durch die Objekte der Begehrung, noch durch irgend welche sonstige geistige oder leibliche Antriebe bestimmt gedacht werden dürfe, so ward die *Reinheit* jenes Wollens in die Freiheit von jedem Kausalzusammenhang mit der Sinnenwelt gesetzt. Nun sollte man freilich denken, dafs jenes reine, lediglich sich selbst

---

[1]) *Herbart*, Kl. Schr. III, S. 595. 6. Werke XII, S. 473.

bestimmende Wollen, welches das eigentliche Gute bildet, lauter reine Erscheinungen des Guten in der Sinnenwelt darbiete. Da dem aber nicht so ist, sondern in der Sinnenwelt das Gewissen mit den Handlungen sich vielfältig in Streit befindlich zeigt, so kann die Ursache davon nur in eine ursprüngliche Verunreinigung des uranfänglichen Wollens gesetzt werden. Ferner, da dieses Wollen „über alle Kausalitäten in der Sinnenwelt hinausgerückt, (indem von intelligibler Kausalität in der kantischen Lehre keine Rede sein darf), nur von sich selbst abhängt, so mufs jene Verunreinigung, sowohl insofern sie geschieht, als insofern sie unterlassen wird, eine *intelligible That* sein, von der das Sinnenleben nur *Ein* Phänomen sein kann.“

So *Herbart* in seiner präcisen Darlegung des kantischen Gedankenganges nach der Kritik der praktischen Vernunft.[1])

Wie viel theoretische Gründe nun auch gegen eine solche Theorie sprechen mögen, und wie wenig es auch *Herbart* unterlassen hat, gerade diese fehlerhafte Überschreitung der Grenzen der Moral, mit dem was damit zusammenhing, in helles Licht zu setzen, so bezeichnet er zur Widerlegung der transzendentalen Freiheitslehre die wenigen Worte für vollkommen genügend, durch welche er die Nachweisung gab, „dafs der Pflichtbegriff nicht der erste sein kann und dafs nicht durch ihn das unmittelbar Gewisse der Ethik bestehe.“ Obgleich die Sache bereits oben berührt ist, so mögen diese Worte, auf welche *Herbart* so viel Gewicht legte, hier ihre Stelle finden. „Sollte der Pflichtbegriff als der erste hervortreten, auf welchen die Ethik sich stütze, so müfste eine unmittelbare Gewifsheit von der Giltigkeit eines ursprünglichen Gebots vorhanden sein. Eine solche kann es nicht geben. Denn Gebieten ist Wollen; und sollte ein Gebot, *als solches*, ursprüngliche Giltigkeit besitzen, so müfste ein Wollen, *als solches*, einen Vorrang vor anderem Wollen haben, das jenem unterworfen werden soll. Aber *als Wollen* ist *jedes* Wollen dem anderen *gleich*. Folglich als Wollen hat kein Wollen irgend einen Vorrang vor anderem Wollen. Folglich als Gebot kann kein Gebot ursprünglich giltig gebieten. Folglich als Gebotenes kann kein Gebotenes ursprünglich Pflicht sein. Und deshalb

[1]) *Herbart,* Werke IX, S. 20. 21.

ist der Pflichtbegriff ein abgeleiteter, der in die eigentliche Grundlegung der praktischen Philosophie gar nicht gehört."[1])

e.

Wenn man gesehen hat, wie *Kant* das Wesen des Sittlichen in den Gehorsam unter eine allgemeine Regel setzt und die Handlungen der Menschen nach dem Gesichtspunkte einer allgemeinen Gesetzlichkeit würdigt, so erregt diese juridische Färbung der Ethik eher die Erwartung, dafs der Idee des Rechts ein zu grofser Einflufs auf die ethischen Grundbestimmungen eingeräumt, als dafs in den prinzipiellen Bestimmungen eine Absonderung des Rechts von der Moral vorgenommen sei. Und doch geschah es, dafs *Kant* die seit Pufendorf üblich gewordene Trennung des Rechts von der Moral nicht nur beibehielt, sondern sogar noch schärfte, indem er dem Recht eine Bedeutung gab, die das Merkmal des eigentlich Sittlichen von ihm ausschlofs. Wurde nämlich schon bei der Bestimmung der eigentlichen Form des guten Willens das Wesen des Sittlichen eine Stufe tiefer gestellt, als die Natur desselben es fordert, so geschehe dies in noch weiterer Abstufung mit dem Begriffe des Rechts. Dort kam er nicht hinaus über diejenige sekundäre Beurteilung, welche *Herbart* mit dem Namen der *moralischen* im Gegensatz zur ursprünglichen ästhetischen bezeichnet; eine Beurteilung, bei der nicht der Wille selbst Gegenstand des Lobes oder Tadels bildet, sondern nur eine Würdigung erfährt nach seiner Übereinstimmung oder Abweichung von einer allgemeinen Regel, welcher verpflichtende Bedeutung beigelegt wird, ohne jedoch zuvor die Beziehung der Verpflichtung auf eine ursprüngliche und unmittelbare Beurteilung des Wollens deutlich darzulegen. Hier beim Rechtsbegriff wird von der eigentlichen Moralität des rechtlichen Verhaltens gänzlich abgesehen; es genügt dafür das Verhältnis blofser Legalität, d. h. die Übereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze, ohne Rücksicht auf die in der Idee der Pflicht enthaltene Triebfeder. „Die Pflichten nach der rechtlichen Gesetzgebung können nur äufsere Pflichten sein, weil diese Gesetzgebung nicht verlangt, dafs die Idee der Pflicht Bestimmungsgrund der Willkür sei."[2])

---

[1]) Werke, Bd. IX, S. 19 und Encyklopädie. Kap. II, § 29. V. § 45.
[2]) *Kant*, Rechtslehre. Einleitung III, Werke Bd. V, S. 18.

Diese Pflichten lassen sich erzwingen und dem Rechte kommt das spezifische Merkmal der Erzwingbarkeit zu. Allgemeiner wechselseitiger Zwang soll verknüpft sein mit jedermanns Freiheit und in der Möglichkeit dieser Verknüpfung liege das Recht.

Solchen falschen Bestimmungen gegenüber und namentlich angesichts der Übertreibungen derselben durch *Fichte,* welcher geradezu den Satz aufstellte, dafs „auf dem Gebiete des Naturrechts der gute Wille nichts zu thun habe", liefs *Herbart* es sich besonders angelegen sein, die Verbindung des Rechts mit der Moral sachgemäfs wieder herzustellen, eine Verbindung, welche er schon im Sommer 1803 bei Ankündigung seiner ersten Vorträge über die praktische Philosophie oder „Moral und Naturrecht als ein einziges wissenschaftliches Ganze" besonders betonte. Es war dies aber keine blofse Tendenz im Widerspiel gegen die kantischen Irrtümer, sondern ein auf wissenschaftlicher Erkenntnis der eigentlichen Sachlage beruhendes Verfahren. „Ich hatte Jahre gebraucht," sagt *Herbart* selbst in den *Bemerkungen über die Ursachen, welche das Einverständnis über die ersten Gründe der praktischen Philosophie erschweren,* „um den Standpunkt der sittlichen Beurteilung im allgemeinen zu finden; da ich aber im Jahre 1803 die Untersuchung auf diesem Standpunkte wirklich angriff, reichten ein paar Wochen hin, um gleichsam zu finden, was vor mir lag, und den ganzen Umrifs der Wissenschaft so weit zu verzeichnen, dafs in der Folge nur einzelne Berichtigungen und Ausführungen nötig und möglich gefunden wurden."

Im Lichte dieser Erkenntnis hatte *Herbart* nicht allein eine deutliche Einsicht in die Fehler der kantischen Bestimmungen, und in das was sie veranlafste, sondern wufste auch, wie sie zu berichtigen sind. Er vermifste nicht allein das, was auch andere vermifsten und als sittliche Eigenschaft befriedigender Rechtszustände forderten, nämlich die Rücksicht auf den guten Willen, ebensowohl bei Bestimmung von Rechten und Pflichten durch die öffentliche Gesetzgebung, als auch bei Beobachtung der Gesetze von seiten derer, für welche sie aufgestellt sind; ein Erfordernis, dessen Mangel die Hinweisung auf das Bedürfnis der äufseren Ordnung, ja selbst die gröfste Strenge des Zwanges nicht zu ersetzen im stande ist; sondern er gab auch die Nachweisung dessen, worauf eigentlich die Idealität oder die sittliche Würde

des Rechts beruhet. Er ward nicht blofs unangenehm berührt durch die Begriffsverwirrungen, welche durch Einfliefsenlassen falscher oder sekundärer ja tertiärer Bestimmungen in die Rechtsidee unterhalten und vermehrt wurden, sondern wufste auch den zusammengezogenen Knäuel falscher und halbwahrer Bestimmungen zu entwirren und jegliches in seine rechte Lage zu bringen. Förderlich dazu war ihm nicht allein die Unterscheidung der ursprünglichen, auf die Willensverhältnisse zweier Personen bezogenen Rechtsidee, und der abgeleiteten unter Voraussetzung eines auf Geltung dieser Idee gerichteten gesellschaftlichen Willens, sondern auch die Unterscheidung der Idee des Rechts von den übrigen einfachen und abgeleiteten sittlichen Ideen, namentlich von der Vergeltung, und wiederum der Hinblick auf die mannigfache Verbindung dieser idealen Rücksichten im praktischen Leben. Demnach die Abweisung des Erzwingbaren als wesentlicher Bestimmung des Rechts; demnach die Abwehrung fremdartiger auf Freiheit, Gemeinnützigkeit und dergleichen gerichteten Rücksichten von der selbständigen Idealität des Rechts; demnach der Gegensatz gegen das Verfahren, sittliche Ansprüche, welche sich in die Form von Rechten gekleidet haben, oder als Rechte sich geltend machen möchten, ihrem Wesen nach aber auf andern sittlichen Ideen als auf der Rechtsidee beruhen, aus dieser letzten herzuleiten und, in Ermangelung einer ausreichenden Deduktion, von sogenannten Urrechten oder Naturrechten zu reden; demnach endlich die Hinweisung auf die Unzulässigkeit eines Verfahrens, durch Auffassung der Forderungen des Privatmanns, dem es einerlei ist, aus welchen Motiven man handele, wenn nur der rechtliche Besitz nicht geschmälert wird, in allgemeinen Begriffen ein Naturrecht neben der Moral aufzustellen[1]) und dasselbe zur Grundlage der allgemeinen Staatslehre zu machen.

Als weitverbreitete Grundfehler bei der Trennung des Rechts von der Moral bezeichnet aber *Herbart* noch ganz besonders die dabei vorgenommene falsche Einteilung der Sittenlehre in Rechtslehre und Tugendlehre. Es werde dabei nämlich nicht allein ein falsches Teilungsprinzip angewendet, sondern auch von einer undeutlichen Erkenntnis des einzuteilenden Begriffes ausgegangen.

---

[1]) *Herbart,* analyt. Beleucht. § 92. 93.

Man hebt an mit einem allgemeinen Begriffe dessen, was der Mensch soll. Dieser Begriff ist ein noch sehr unbestimmter, weil er ohne die gehörige Sonderung gebildet ist, sondern sich unwillkürlich aus den einzelnen Vorstellungen über die mannigfachen Ansprüche an das Thun und Lassen der Menschen, welche zum grofsen Teil wiederum auf gewisse unmittelbare Urteile über das Löbliche oder Tadelnswerte eines Wollens zurückweisen, als eine gewisse Gemeinvorstellung emporgehoben hat. Anstatt nun auf die eigentlichen Gründe desselben zurückzugehen und die Beziehungen zu den unmittelbaren Wertbestimmungen sich zu verdeutlichen, bleibt man beim Sollen stehen und denkt zu demselben ein sogenanntes Sittengesetz hinzu. Nach *Kant* hat dasselbe keinen weitern Inhalt, als den der Gesetzlichkeit selbst; und wenn andere sich auch geneigt fühlten, demselben noch etwas mehr beizulegen, haben sie doch nicht recht gewufst, was sie daraus machen sollten, weil sie schwankend waren, was sie eigentlich darunter zu denken hatten. Nun das Einteilungsprinzip selbst. Es wurde gestellt auf Unterscheidung von Innern und Äufsern, wodurch sich für das Sittengesetz zwei besondere Arten, nämlich das Rechtsgesetz und das Tugendgesetz, ergäben. In Vergessenheit aber kam dabei, dafs in beiden Arten der Gattungsbegriff des Sittlichen festgehalten werden mufs, und demnach nicht das Recht von der Moral zu trennen, sondern als besondere Art des Sittlichen mit den andern Arten des letztern in gleichen Rang zu stellen ist.[1])

Nachdem *Herbart*, wie er selbst gesteht, „Jahre gebraucht hatte, um den Standpunkt der sittlichen Beurteilung im allgemeinen zu finden", reichten im Jahre 1803, wo er die Untersuchungen auf diesem Punkte wirklich angriff, ein paar Wochen hin, um gleichsam zu finden, was vor ihm lag, und den ganzen Umkreis der Wissenschaft so weit zu verzeichnen, dafs in der Folge nur einzelne Berichtigungen und Ausführungen nötig und möglich gefunden wurden.[2]) Aber erst im Jahre 1808 erschien seine *allgemeine praktische Philosophie*. Die Aufnahme dieser Schrift war jedoch, abgesehen von dem engern Kreise der Freunde und

---

[1]) *Herbart,* analyt. Bel. § 54. Anmerk.

[2]) Werke IX, S. 22. (Ausgabe von Hartenstein.)

Zuhörer *Herbarts,* mit geringen Ausnahmen keine sehr zufriedenstellende. Sie begegnete nicht allein einer grofsen Lauheit, sondern hatte auch von dem Hochmut eines meisternden Unverstandes zu leiden. Überhaupt aber war der damalige Zustand des Philosophierens kein solcher, welcher sich durch eine zur eingehenden Prüfung fremder Gedanken nötige Ruhe und Unbefangenheit besonders ausgezeichnet hätte.

Kant war bereits im Jahre 1804 in grofser Altersschwäche gestorben. Seine Lehre hatte eine weite Ausbreitung gewonnen und herrschte in Deutschland vor. Zwar nicht in der ursprünglichen Gestalt, welche sie bei Kant hatte, im Gegenteil hatte sie manche Abänderungen erfahren und sogar schon nach einer Seite hin eine Entwickelung erlebt. *Fichte* stand im zweiten oder dritten Stadium seiner Lehre. *Schelling* hatte bereits die meisten seiner Schriften erscheinen lassen und darin in mehrfachen Abweichungen seine Ansichten dargelegt. Die Wirkung derselben war jedoch noch nicht vorüber, sondern ging jetzt erst recht an. *Hegel* war mit seinen ersten Schriften bereits aufgetreten. Aufserdem lebte *Jacobi* noch, dessen Ansichten bereits einen nicht geringen Einflufs erhalten hatten. Das Andenken an *Spinoza* war nicht allein wieder aufgefrischt, sondern seiner Lehre ward eine ganz unverdiente Ehre erwiesen. *Schleiermacher* hatte seine Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre 1803 erscheinen lassen, und wie manches Treffende sie auch enthielt, so war doch darin eine ziemlich starke Hinneigung zum Spinozismus bemerklich. Nimmt man hierzu noch die mancherlei Mischungen der verschiedenen Ansichten, im besondern die Bildung einer halbkantischen Popularphilosophie, welche den Ansprüchen an gründlichere Forschung auf den einzelnen Gebieten der Philosophie ihre beliebten Gewohnheitsgedanken, mit einem eigentümlichen *pathos ignorantiae* verbunden, entgegenstellte, so darf man sich allerdings nicht wundern, dafs ein Buch wie *Herbarts* praktische Philosophie, welches sich, den entgegenstehenden Ansichten gegenüber, so gänzlich der wirksamen Beihilfe einer kritischen Rüstung begeben hatte, und durch eine rein sachliche Darstellung sich an einen unbefangenen und vor fremden Ansichten sich nicht abschliefsenden Leser-Kreis wandte, nicht die Wirkung ausübte, die es hätte ausüben sollen. Denn wo viele falsche An-

sichten im Schwange gehen und durch herrschende Schulen vertreten werden, wo grobe Irrtümer durch längere Gewöhnung so zur andern Natur geworden sind, dafs sie als Eigenheiten des gesunden Menschenverstandes ausgegeben werden, und wo man so sehr mit seinen eigenen Gedanken und Absichten beschäftigt ist, dafs man weder Zeit noch Aufgelegtheit hat, auf fremde Gedanken einzugehen, da kann nur das erweckte Gefühl der eigenen Unsicherheit dazu führen, Erwägungen Raum zu geben, die man viel zu sehr von sich abgewiesen hatte. Durch eingehende kritische Beleuchtungen hätten daher die eingeschlagenen Bahnen, auf denen sich viele befanden, als unpassend nachgewiesen werden sollen, um diejenigen, welche darauf zu einem erwünschten Ziele zu gelangen hofften, von der falschen Richtung abzulenken und auf die rechte Strafse zu führen. *Herbart* aber dachte, wie er selbst später gesteht, von seinen Zeitgenossen viel zu günstig. Es schien ihm hinreichend, selbst die sorgfältigsten kritischen Vorbetrachtungen angestellt zu haben, von denen die 1807 herausgegebene Schrift *über philosophisches Studium* einen ausgezeichneten Beleg lieferte, um nicht selbst in die alten Fehler zu verfallen und seine Leser irre zu leiten. Aufserdem glaubte er denn doch wenigstens bei einem Teile derselben so viel Sachinteresse voraussetzen zu dürfen, dafs man es ihm eher Dank wissen würde, nicht erst durch weitläufige kritische Vorbetrachtungen aufgehalten, sondern unmittelbar in die Sache selbst eingeführt zu werden.

So geschah es denn, dafs *Herbart* erst später bei einzelnen Gelegenheiten vorbrachte, was zur Rechtfertigung seines Unternehmens, zur näheren Erörterung des Dargebotenen und zur Zurückweisung der entgegengesetzten Ansichten diente. In welcher ausgedehnten Weise dies geschah, davon giebt die Menge und die Reichhaltigkeit der betreffenden Schriften und Aufsätze einen deutlichen Beleg, so dafs der später öfters gehörte Vorwurf, als hätte er sich den wissenschaftlichen Bestrebungen der Zeit gegenüber zu gleichgiltig verhalten und sich selbst dadurch eine vereinsamte Stellung bereitet, nicht wohl gerechtfertigt ist. Einem Manne, dem der ganze Entwickelungsgang der neueren Philosophie von seinem ersten Antrieben her so klar vor Augen lag wie *Herbart*, mufste vieles als alt erscheinen, was den jüngeren Zeitgenossen als neu vorkam. Am wenigsten konnte er sich veranlafst fühlen,

den lärmenden Verlauf alter, und längst von ihm widerlegter Irrtümer mit unwesentlichen Abänderungen als wissenschaftlichen Fortschritt anzusehen oder ihm gar die Ehre einer besonderen Beachtung zu erweisen. Als gründlicher Sachkenner hielt er sich lieber an die Grundirrtümer und suchte durch Widerlegung derselben die anstöfsigen Konsequenzen zurückzuweisen, als dafs er sich vorzugsweise und unmittelbar an diese selbst gewendet hätte. Auf diese Weise mufste es ihm völlig ausreichend erscheinen, die Variationen falscher Theorieen auf die eigentlicheu Grundthemen zurückzuführen, ohne den einzelnen Ausführungen einen bosonderen Wert beizulegen.

In der Absicht nun, die von ihm zu stande gebrachte Reform der Ethik entgegengesetzten Ansprüchen gegenüber aufrecht zu erhalten, schlofs *Herbart* sich am liebsten an die Vorzüge und Mängel des kantischen Unternehmens an, und suchte, durch Zurückbeziehung auf das, was *Kant* gewollt und nicht gewollt, erreicht und verfehlt hatte, die vermeinten Verbesserungsversuche zurückzuweisen, und das Verharren in den alten Fehlern als der Natur der wissenschaftlichen Aufgabe zuwiderlaufend zu zeigen. Dabei unterschied er, neben dem stabilen Kantianismus, einen *progressiven* und einen *regressiven* Kantianismus, welche Richtungen alle, jede nach ihrer Weise, eine Verbesserung des von *Kant* Begonnenen zu sein meinten. Dagegen nun, sowohl gegen den stabilen, als auch gegen den progressiven und regressiven Kantianismus, erhob *Herbart* den gemeinsamen Vorwurf eines *voreiligen Systematisierens der kantischen Lehre*, wodurch in doppelter Weise dem Kantianismus etwas ihm nur beigebracht sei, was ihm ursprünglich fremd war. Erstens ein *steifer Dogmatismus*, statt der Beweglickkeit des ihm inne wohnenden Untersuchungsgeistes. Zweitens ein *monistischer Charakter* mit Reminiszenzen aus anderen Systemen, statt vorsichtiger Zurückhaltung, genauer Aufmerksamkeit auf die verschiedenen Aufgaben des Philosophierens, und strenger Sonderung der Begriffe. Fassen wir zunächst den ersten Punkt etwas näher ins Auge.

Wie erhebliche Resultate auch *Kant* zu Tage gefördert hatte,[1])

---

[1]) „Der wichtigste Teil der Reform, welcher die Sittenlehre treffen mufste, ist durch *Kant* vollbracht. Die Aufhebung der Glückseligkeitslehre war ein

und zwar nicht allein negativ, durch Zurückweisung alter Irrtümer, sondern auch positiv, durch Aufstellung bestimmter Erkenntnisse, so war das kantische Verfahren im wesentlichen doch immer nur noch Kritik und trug das Unfertige einer bei weitem noch nicht zum Abschlufs gekommenen Untersuchung an sich. Anstatt dies zu erkennen, liefs man sich durch die Ergebnisse, welche die angeschlagene Richtung der Untersuchung mit sich gebracht hatte, zu sehr einnehmen. Es bildete sich eine Begeisterung dafür zum Nachteil einer nüchternen Prüfung, das noch Unfertige ward als bereits Fertiges angenommen, das Fehlerhafte als Richtiges. Eifrig beschäftigt mit Verkündigen und Anpreisen, Erklären und Verteidigen, Sammeln und Anordnen des Überkommenen und für ein durchaus wertvolles Erkenntnisgut Geachteten, überwog das Interesse an den wirklichen oder vermeinten Resultaten bei weitem das Bedürfnis einer genauen Revision dessen, worauf sie gegründet wären. Das Herausheben der kantischen Gedanken aus dem ursprünglichen Zusammenhange und das Einrücken derselben in einen gemachten logischen Schematismus zerrifs die Fäden der Untersuchung, anstatt es dazu gedient hätte, dieselben enger mit einander zu verknüpfen und weiter fortzuführen. Die Gewöhnung an das Überkommene lähmte den Antrieb zu tiefer eingehenden Forschungen, um das Bisherige zu berichtigen und zu vervollständigen. Sogar leicht zu entdeckende Schlufsfehler bekamen eine traditionelle Bedeutung. Blofse Vorurteile wurden als Grundsätze angesehen, der Unterschied von erfahrungsmäfsig Gegebenem und Gedeutetem geriet immer mehr in Verdunkelung, der kritische Geist schwand und unter dem Titel kritischer Philosophie bildete sich ein Auktoritätswesen, das sich damit nicht begnügte, auf einzelne Aussprüche *Kants* hinzuweisen, sondern sogar so weit ging, den kantischen Irrtümern durch Berufung auf den persönlichen Charakter *Kants* ein moralisches Ansehen zu geben. Wofür man selbst kein wissenschaftliches Bedürfnis fühlte, und das war nicht weniges,

unendlich gröfseres Verdienst, als dafs der Nachteil, welchen die transcendentale Freiheitslehre gestiftet hat, dagegen in Rechnung kommen konnte. — Da aber *Kant* das gröfste Verdienst vorweggenommen hat, wird die nachkommende Zeit doch wenigstens nicht zu träge sein müssen den Rest der Arbeit mit Ernst anzugreifen.“ Werke IX, S. 19.

dies zum Gegenstand einer philosophischen Untersuchung zu machen, ward als Absonderlichkeit angesehen; Aufforderungen, mit den Begriffen es strenger zu nehmen, als man zu thun pflegte, als Spitzfindigkeit bezeichnet und die Zumutung, mit seinen Gedanken nicht immer wieder auf die bequemen Ruheplätze zurückzusinken, ward als Beleidigung empfunden. So kam es, dafs gerade ein grofser Teil der Kantianer auf der einen Seite geradezu hemmend dem entgegentrat, was der ursprüngliche Geist des Kantianismus forderte, und sich als hartnäckiger Widersacher des wissenschaftlichen Fortschritts auf dem Gebiete der einzelnen philosophischen Wissenschaften zeigte; auf der anderen Seite aber, trotz seiner zum Teil heftigen Polemik, sich zu schwach erwies dem Überhandnehmen des dialektischen Spinozismus erfolgreich entgegen zu treten.[1])

Was den zweiten Punkt, die Umgestaltung der kantischen Lehre in eine monistische Richtung des Philosophierens, mit Reminiszenzen aus andern Systemen, betrifft, so weist dabei *Herbart* zunächst auf *Reinhold* hin, welchen er als Repräsentanten jener *progressiven* Richtung des Kantianismus ansieht, während er *Fries* als Repräsentanten der *regressiven* Richtung bezeichnet und einer ausführlichen Behandlung unterwirft.

Als *Reinhold,* der begeisterte Verkündiger der kantischen Entdeckungen, die Forderung einer Systematisierung derselben aufstellte, schien der Gedanke am fernsten zu liegen, durch weitere Untersuchungen das Mangelhafte der dargebotenen Resultate zu ergänzen.[2]) Die Wahrheit der kantischen Lehre, meinte er, sei schon so rein und vollständig, dafs man nur nötig habe sie zu ordnen und sie allgemein begreiflich und geltend zu machen. Nur Eins sei dabei noch nötig, nämlich die Hinführung des bereits Gewonnenen auf einen gemeinsamen Grundsatz und

---

[1]) „Wir haben uns längst gar sehr über die Sorglosigkeit gewundert, womit die kantische Schule es geschehen läfst, dafs über die Fehler der kantischen Sittenlehre triumphiert wird mit Hilfe anderer, weit gröfserer Fehler.“ Rez. v. Jäsches Ethik. Werke XII, S. 564. Zu dem Obigen vgl. noch die Rezens. über *Kiesewetter*, *Fries, Calker, Krug, Bouterweck, Fick, Bachmann*, *Reinhold, Ritter,* und die *Göttinger Antrittsrede.*

[2]) Vergl. hierzu die Rez. über *K. L. Reinholds* Leben, kl. Schr. Bd. III, u. Werke XII, ferner den ersten Teil der Metaphysik. Abt. 4, Kap. 1.

die Ableitung desselben daraus. Das wäre der Punkt, von wo aus Eintracht unter den Philosophen gestiftet werden könne, infolge deren die Philosophie eine bis dahin noch ungeahnete Wirksamkeit erreichen würde. Überhaupt aber könne und dürfe es nur einen einzigen Grundsatz als Fundament oder Prinzip der gesamten philosophischen Erkenntnis geben. Was er aber dafür aufstellte, bezog sich zunächst nur auf einen Teil des philosophischen Wissens, nämlich auf das Metaphysische, hatte aber dabei weder die Eigenschaft eines metaphysischen Prinzips, noch selbst die eines Grundsatzes. Nach *Reinhold* nämlich solle der Grundsatz der Metaphysik der sein: Jedem erkennbaren Gegenstande kämen die *formalen,* im Erkenntnisvermögen bestimmten, und die *materialen,* in dem durch Eindruck gegebenen Stoffe bestehenden Bedingungen der Erfahrung zu. Diesen Satz, welchen *Herbart* als durchaus falsch bezeichnet, indem es ebensowenig vorbestimmte Formen im Erkenntnisvermögen, als eigentliche Eindrücke und wahrhaft von aufsen kommenden Stoff gebe, und der eigentlich nichts anderes sei als ein Notbehelf *Kants*, um die Formen der Erfahrung, der Skepsis gegenüber, durch Annahme von Einrichtungen des Erkenntnisvermögens, die vor aller Erfahrung vorhanden seien, zu halten, machte *Reinhold* wegen seiner Unerweislichkeit zum Grundsatze. Damit jedoch dieser Grundsatz auch für die praktische Philosophie gelte, glaubte *Reinhold* höher gehen zu müssen, nämlich zu derjenigen Form des Gemütes, von welcher sowohl Erkennen als Begehren abhänge, und diese sei das *Vorstellen.* Wie weit entfernt nun auch *Kant* davon gewesen war, das Sein nicht mit dem Sollen aus einerlei Elementarphilosophie abzuleiten, welches schlechthin unmöglich ist, so hatte er doch selbst zu einer so falschen Ineinsbildung durch seine idealistische Geistesrichtung die Veranlassung gegeben. Nach ihm sollte nämlich die Kritik der praktischen Vernunft und die Kritik der theoretischen Vernunft in einem gemeinschaftlichen Prinzipe *Einheit* besitzen, weil doch am Ende nur *Eine und dieselbe Vernunft* sein könne, die sich nur in ihrer Anwendung unterscheide. — Nun wurde eine blofse Nominaldefinition vom Vorstellen gebracht, die eine allgemeine und leicht zu erkennende Thatsache ausdrücke, aber weder wahr, noch selbst deutlich und leicht verständlich war. Sie solle das Erkenntnis-

prinzip für alles besondere Wissen bilden, die Grenzen des Erkenntnisvermögens und die Möglichkeit allgemein geltender *Erkenntnisgründe* für die Wahrheiten der Religion und Moralität, sowie allgemein geltender erster Grundsätze der Moral und des Naturrechts bestimmen lassen müssen, wenn sie anders bestimmbar seien.[1]) Daſs aber bei so dürftigen Mitteln nichts wahrhaft abgeleitet werden konnte, liegt auf der Hand. Denn wie sollte aus dem Allgemeinen etwas Besonderes folgen, wie aus der Möglichkeit des Vorstellens die wirklichen und sogar die giltigen Vorstellungen, wie sollte dabei unterschieden werden können, was zur Erklärung der Erscheinungen und was zur normativen Bestimmung des Wollens dient? Die groſse Frage, sagt *Herbart*, welche Eigenschaften ein Prinzip haben müsse, damit etwas daraus folge, schien *Reinhold* niemals erwogen zu haben. Sein Grundsatz hatte daher für die beabsichtigte Deduktion keine andere Bedeutung, als zum Obersatze für die kantische Lehre zu dienen, deren einzelne Teile dann die Untersätze bildeten.[2])

Damit konnten sich jedoch die Zeitgenossen *Reinholds* wenig befriedigt fühlen. Ein solches Verfahren erinnerte noch zu sehr an das alte Demonstrationswesen *more geometrico* dessen Unterfassen sich darbietender oder hypothetisch angenommener Verhältnisse unter gewisse höchste Grundsätze als eine bloſs äuſserliche, dogmatische und mechanische Behandlungsweise bezeichnet ward. Den Gedanken dagegen an ein gemeinsames Prinzip der gesamten Philosophie behielt man bei, und, anstatt die vielen und mannigfachen Anfangspunkte der Untersuchung, deren jeder, wenn man will, der erste sein kann, sich deutlich vor Augen zu legen, ward nach dem *Reinhold'*schen Vorurteil als das Eine, was not sei, ein gemeinsamer Anfang als das Erste der Spekulation gesucht.[3]) Statt die einzelnen philosophischen Wissenschaften, Logik, Metaphysik, Psychologie und Ethik nebst Ästhetik, nach den verschiedenen Aufgaben ihrer Untersuchung gehörig von einander abzusetzen, ward denselben eine gemeinsame Grundwissenschaft vorgeschoben und an die Spitze derselben wieder ein einziges Prinzip oder Problem gestellt. Über die erforderlichen Grund-

---

[1]) Metaphys. I, S. 225, 226.

[2]) Vergl. kl. Schr. III, S. 669. Werke XII, S. 594.

[3]) Kl. Schr. III. S. 425. Werke XII, S. 346.

bedingungen eines Prinzips, nämlich seine unmittelbare Gewifsheit, Giltigkeit und Fruchtbarkeit machte man sich viel zu wenig Sorge. Statt wirklich Gegebenes von dem Hinzugedachten und Eingebildeten streng zu unterscheiden, eilte man in falscher Generalisation zu einem höchsten Gemeinbegriffe fort, den man als das gemeinsame Fundament aller Erkenntnisse ansah, oder man deutete auch wohl irgend ein Vorgefundenes darauf hin und bezeichnete dann dies als ein von der Vernunft unmittelbar Dargebotenes. Anstatt Erkenntnisprinzipien und Realprinzipien, Normalprinzipien und Erklärungsprinzipien wohl zu unterscheiden macht sich der Gedanke eines gemeinsamen Realprinzips geltend; man redete von einer Ableitung des Idealen aus dem Realen, und es kam jetzt nur auf den Ableitungsmodus an. Dafür bot freilich *Kant* zu wenig dar. Denn obgleich *Kant* statt des gewöhnlichen Beweisverfahrens *e concessis et concedendis* von einer Deduktion der Begriffe und Urteile geredet und eine solche auch versucht hatte, so ging er doch dabei nicht von einem einzigen sogenannten höchsten Prinzipe aus. Überhaupt aber enthält die kantische Lehre „keine *Erklärungsgründe,* d. h. sie unternimmt nicht, aus *Realgründen* die Gesetze des Erkennens zu erklären; sie will nichts wissen von der Substanz und von der Kraft der Seele; sie will sich begnügen mit inneren Erscheinungen, zu welchen sie *Seelenvermögen* nach alter Weise hinzudenkt, ohne zu fragen, ob in diesem Hinzudenken irgend ein Sinn zu finden sei oder nicht". [1]) Am wenigsten wollte *Kant* aus ein und demselben Prinzip die Möglichkeit der Erfahrung und die letzten Gründe des Sollens ableiten.

Fichte dagegen hatte beides versucht, indem er das, was nur für einen engern Kreis der Untersuchung, nämlich den psychologischen, zum Erkenntnisprinzip oder Problem dienen konnte, zum allgemeinen Realprinzip erhob, und nicht allein dadurch, *dafs* er dies that, sondern noch mehr dadurch, *wie* er das aufgezeigte neue Problem aufs äufserte mifshandelte, in dem er das Ich aus einer unendlichen Thätigkeit und unbegreiflichen Schranke zusammensetzte (später aus einem absoluten Handeln und ebenso absoluten Denken), den Gang der Untersuchung verdarb, eine

---

[1]) *Herbart,* kl. Schr. III, S. 671. Werke XII, S. 545.

ungemeine Art der Entwickelung von Thesis zur Antithesis und Synthesis einführte, und viele andere in den Strudel seiner Irrtümer hineinzog. „Dafs nun *Schelling* das Gewebe dieser Irrtümer mit der Vorsicht, die es erfordert, hätte auflösen, den Irrtum vermeiden, das gefundene Problem richtiger behandeln sollen, daran war nicht zu denken.“ [1]) Anstatt dasselbe auf die Sphäre seiner Geltung zu beschränken und daneben auf die sonst sich darbietenden Probleme der Metaphysik und davon unabhängigen Aufgaben der Ethik bedacht zu sein, hatte bereits für seinen höheren Universalismus die Substanz *Spinozas* mit ihren Attributen des Denkens und der Ausdehnung ihre Anziehung ausgeübt. Durch Reminiszenzen aus *Plato* und *Kant* ward diesem spinozistischen Prinzip der Charakter eines Allgemeinen und zugleich eines gemeinsamen Ursprungs der Natur beigelegt. [2]) Doch war dadurch immer noch nicht die Kluft beseitigt, welche bei

---

[1]) Kl. Schr. III, S. 541. Werke XII, S. 423.

[2]) „Es ist bekannt, dafs in der Periode, da aus *Kants* Kritiken schnell ein System werden sollte, wozu die Kritiken selbst bei weitem nicht Stoff genug darboten, *Spinoza* und *Plato* zu Hilfe gerufen wurden. Jener gab seine absolute Substanz her; Eins, worin zuvörderst zwei disparate Attribute (Ausdehnung und Denken) verbunden sein sollten, damit alsdann jedes derselben bereit liegen möge, eine unendliche Fülle von Determinationen aufzunehmen. Der Andre hatte von dem Verhältnisse des Allgemeinen zum Besondern in geheimnisvollen Ausdrücken geredet, die mit der grofsen Wichtigkeit dieses Verhältnisess für seine Ideenlehre zusammenhingen. Endlich war in *Kants* Kritik der Urteilskraft von einem intuitiven oder urbildlichen Verstande (nicht dem unsrigen!) gesagt worden: er gehe vom *synthetisch-Allgemeinen,* der Anschauung eines Ganzen, als eines solchen, zum *Besondern,* das heifse vom Ganzen zu den Teilen fort, die solchergestalt nicht zufällig verbunden sein würden, sondern so, dafs von der Idee des Ganzen die Beschaffenheit und Wirkungsart der Teile abhänge. Auf diese Weise, meinte *Kant,* müfsten wir uns einen *organisierten* Körper vorstellen. — Jener *intellectus archetypus* liefs sich zwar vortrefflich mit der gewöhnlichen Ansicht von der platonischen Ideenlehre vereinigen. Aber nicht einmal dafs ein *intellectus archetypus* möglich sei, sondern nur, dafs *wir,* in der Dagegenhaltung *unseres* der Bilder bedürftigen Verstandes auf die *Idee* jenes urbildlichen Verstandes geführt werden, dies allein braucht man nach *Kant* zu wissen. Ihm liegt nur daran, „dafs ein *gemeinsames* übersinnliches Prinzip, einerseits der mechanischen andererseits der teleologischen Ableitung, der Natur als Phänomen untergelegt werde.“ Nun behauptete zwar *Kant*, von einem solchen Prinzip könnten wir uns nicht den mindesten, theoretisch affirmativen Begriff machen. Allein durch blofse Worte liefs sich der einmal aufgeregte Gedanke nicht beschränken. — Was war die

Spinoza zwischen der Entwickelung des Unendlichen und Endlichen stattfand. Diese auszufüllen, dazu wurden *Fichtes* Meinungen von *Schelling* benutzt, indem derselbe sie, nach *Herbarts* Ausdruck, wie Werg gebrauchte. Der Begriff des absolut handelnden Ich ward auf *Spinozas* Substanz übertragen „ein eigener Akt des *Besonderns* ihr beigelegt und wieder ein Akt des *Zurücknehmens* des durch die Besonderung Ausgestofsenen in die Einheit, damit sie es nicht verliere, damit sie sich vielmehr als Einheit *wiederherstelle.*“ Die Spekulation erreichte auf diese Weise den Gipfel der Ungereimtheit [1]) und *Hegel* war es, der dem Willen die Ehre zudachte in solcher Höhe seine Freiheit (welche seinen Begriff, seine Substantialität, seine Schwere so ausmache, wie die Schwere die Substantialität des Körpers. *Hegel.*) zu entwickeln. „Der Wille nämlich enthalte a) das Element der reinen Unbestimmtheit des Ich; b) ebenso ist das Ich das *Übergehen aus unterschiedloser Unbestimmtheit zur Unterscheidung;* durch dieses Setzen seiner selbst als eines *Bestimmten* tritt das Ich in das Dasein überhaupt, — das absolute Moment der *Endlichkeit* oder *Besonderung* des Ich; c) der Wille ist die Einheit dieser beiden Momente; die in sich reflektierte und dadurch zur *Allgemeinheit zurückgeführte Besonderheit,* — Einzelnheit; die Selbstbestimmung des Ich, in Einem, sich als das Negative seiner selbst, nämlich als bestimmt, beschränkt zu setzen und bei sich, d. i. in seiner Identität mit sich nur Allgemeinheit zu bleiben, und in der Bestimmung sich nur mit sich selbst zusammen zu schliefsen.“ [2]) Indem nun *Herbart* darauf hinweist, wie bei der

Folge? Man forderte und setzte *ein Prinzip*, welches *zugleich Spinozas Substanz, ein Platonisches Allgemeines und ein Kantischer gemeinsamer Ursprung der sowohl mechanischen als zweckmäfsigen Technik der Natur sein sollte. Dies Prinzip mufste zuerst an sich sein, dann als Natur-Notwendigkeit erscheinen, endlich als Geist seiner selbst inne werden.*“ Kl. Schr. III, S. 730. Werke XII, S. 673.

[1]) „Wer nun glauben möchte, das sei selbst der Gipfel der Ungereimtheit, der absoluten Substanz ein Produzieren von Negationen beizulegen (die alte einfältige Lehre lautet umgekehrt: Gott erschaffe aus Nichts das Etwas, während hier aus Etwas das Nichts geschaffen wird), wer hinzusetzen möchte, aus solcher *selbstgeschaffenen* Negation könne die Einheit sich unmöglich wieder herstellen; der verlange keine Antwort von uns, aber er höre Herrn *Hegel.*“ Kl. Schr. III, S. 541. Werke XII, S. 424.

[2]) *Hegel,* Grundlinien der Philos. des Rechts § 5 fg.

spinozistischen Alleinslehre weder von *Freiheit* noch von Recht die Rede sein könne; ersteres nicht, weil in den bekannten Charakter des Spinozismus, *mit dem ewigen Sein ein ewiges Werden zu verbinden, welches ursprünglich Eins und ein Ganzes ist*, eine Mehrheit *freier* Handlungen, die jede für die andere zufällig sein müsse, nicht hineinpasse; letzteres nicht, weil nach *Spinoza* jeder so viel Recht hat, als Vermögen zu existieren oder Macht sich selbst zu erhalten, Gottes Macht daher als solche auch Gottes Recht ist und jedes endliche Wesen so viel Recht hat, als göttliche Macht sich in ihm darstellt, was nichts anderes bedeute, als das absolute Unrecht, welches man ironisch das Recht des Stärkeren nennt, auf den Thron zu setzen[1]: — macht er zugleich darauf aufmerksam, wie gerade die Überarbeitung des Spinozismus von *Schelling*, durch Hineinmengung von kantischer transcendentaler Freiheit und platonischen Ideen, das Bindemittel für so offenbare Ungereimtheiten, wie sie sich bei *Hegel* finden, gebildet, die Herbigkeit des durch seine Konsequenz berühmten reinen und echten Spinozismus versüfst, und es möglich gemacht habe, dafs das natürliche Rechtsgefühl sich äufsern und die Theorie stellenweise bestimmen könne. Die Konsequenz sei freilich verloren gegangen. So werde an einem Orte *„als Überzeugung jedes unbefangenen Bewufstseins aufgestellt, was vernünftig ist, das ist wirklich und was wirklich ist, das ist vernünftig“*, wogegen an einem anderen Orte, bei Gelegenheit etwas unbequemer Wirklichkeiten, wieder der Unterschied von Wirklichkeit und Vernünftigkeit hervorgehoben werde.[2]

---

[1]) Kl. Schr. III, S. 539 fg. Werke XII, S. 421 fg.

[2]) In der That aber ist nach *Hegel* der didaktische Prozefs des Werdens das eigentlich Wirkliche und Vernünftige zugleich. Bei einer solchen Annahme hat dann allerdings das Sollen keinen rechten Sinn mehr; man kommt damit, wie *Hegel* meint, allemal zu spät. Eine absichtliche Abänderung irgend eines Verhaltens oder Verfahrens nach den Rücksichten des ethischen Sollens und dessen Beziehungsgedanken hat demnach wenig Sinn; man hat sich blofs abwartend und begreifend dem Gange der Dinge gegenüber zu verhalten. Freilich hatte schon *Kant*, durch seine transcendentale Freiheitslehre, den Gedanken über die Möglichkeit einer absichtlich abändernden Einwirkung auf das Wollen jemandes, wie es z. B. in der Erziehung stattfindet, sehr ins Gedränge gebracht, doch beruhete der ganze sittliche Ernst, mit welchem er das pflichtmäfsige Sollen geltend machte, auf der festen Überzeugung, dafs das

Bei so falschen Beziehungen der ethischen Frage, des Sollens auf das Sein, des Vernünftigen auf das Wirkliche, des Guten auf das Reale, des Realen auf das Allgemeine, des Allgemeinen auf den absoluten Wechsel, konnte denn freilich eine reinliche Erörterung und endgiltige Feststellung der sittlichen Wertbestimmungen nicht erwartet werden. Die gelegentlich auftretenden sittlichen Urteile sind da nur vorübergehende Momente der Entwickelung und die wissenschaftliche Aufgabe ist: darüber aufzuklären, wie alle ethischen Bestimmungen zu ihrem Gegenteil fortdrängen, weil sie in Wahrheit ebenso sehr das nicht sind, was sie sind; Recht ebensowohl Unrecht als Recht, Wohlwollen ebenso sehr Selbstsucht als Güte, Freiheit ebenso sehr Freiheit als Naturnotwendigkeit u. s. w., Eigenschaften, durch welche es nicht allein möglich sei, die häufig vorkommenden Einseitigkeiten in der Beurteilung zu vermeiden, sondern auch die ethischen Begriffe, als in einander überfließende Glieder, in den Prozeß der Entwickelung der Idee einzufügen. Wenn nun dieser Prozeß des fortwährenden aus sich Herausgehens und Zurücknehmens, ohne weitern Sinn und Zweck, als den eines gleichmäßigen ewigen Wechsels, dem Alles, wie einer unabweisbaren Nemesis, anheimfällt, für die wahre Ordnung und Regel der körperlichen und geistigen Dinge, als die alleinige Weltmacht, der so genannte Gang Gottes durch die Welt ausgegeben wird: was ist dies anders, als eine Einkleidung des spinozistischen Gedankens, Macht ist Recht, in der auf den Fortschritt von Thesis, Antithesis und Synthesis gebrachten Form des absoluten Werdens![1])

Wirkliche als solches noch nicht gerade das Vernünftige ist. Der Fortschritt der Entwickelung aber durch *Schelling* und *Hegel* setzte sich über diesen Unterschied, als dem Standpunkte eines niederen Denkens angehörig, hinweg, und nachdem der Schellingianismus das Gute durch den Begriff des Realen, d. h. eines Seins, welches eben so sehr das ist, was es ist, als was es nicht ist, bestimmt hatte, war es bloß die einfache Konsequenz, zu sagen: das Wirkliche, d. h. das Werden, und zwar in der Weise wie *Hegel* das Wesen desselben erkannt zu haben glaubte, im dialektischen Prozeß der Selbstentwickelung des Begriffs, ist das allein Vernünftige und Gute'.

[1]) Über den Fortschritt einer falschen Begründung der Sittenlehre von *Fichte* durch *Schelling* zu *Hegel* s. die Aphorismen kl. Schr. III, S. 192 fg. Werke VIII, S. 185 fg. In betreff *Hegels* wird besonders darauf aufmerksam gemacht, daſs in dem Ganzen seiner Darstellung die Absicht vorherrschte, seine

Fassen wir nun zusammen, was *Herbart*, mit besonderer Beziehung auf die wissenschaftliche Aufgabe der Sittenlehre, gegen das Philosophieren in monistischer Richtung einzuwenden hat,

---

Logik durch die Sittenlehre geltend zu machen. Dies bezeuge schon die Vorrede; auch behaupte dieselbe, über Recht, Sittlichkeit und Staat sei die Wahrheit alt und bekannt, es komme nur noch darauf an, sie zu begreifen, — d. h. sie dem Formalismus der These, Antithese und Synthese anzupassen.“ Sehr bezeichnend aber dafür, wie *Hegel* jenes Bekannte ansehe, sei die Rede *Hegels* von der *„hohen Reinheit der Moral Spinozas*, von der man sich ohne Zweifel überzeugen werde, wenn man nur in *Spinozas* Ethik die letzten Teile nachlese.“ In diesen letzten Teilen (Ethic. P. IV, propos. 35, coroll. 2.) stehe aber auch der Satz: *cum maxime unusquisque homo suum sibi utile quaerit, tum maxime homines sunt sibi invicem utiles.* Ferner sei von einer *lautern* Liebe Gottes in Bezug auf *Spinoza* die Rede, während doch bekanntlich diese Liebe nichts anders als reine Selbstliebe ist, eine Liebe, in der die Gottheit mit unendlicher intellektueller Liebe sich selbst liebt. Vergl. ebend. und kl. Schr. III, S. 460. 732. Werke XII, S. 350. 675. — „Wo das *Wohlwollen* in den Moralsystemen keinen, seiner Würde angemessenen, Platz mehr findet, — wo man sogar in der Religion nichts zu verlieren glaubt wenn man das *aufserweltliche* höchste Wesen aufgiebt, — obwohl dieses allein *gütig* zu denken ist, denn bei einem Urwesen, das mit der Welt identisch ist, verschwindet die Güte; — da wird es in der That schwer, nicht irre zu werden an dem moralischen Sinne der Zeitgenossen, der auch das Einfachste und Ursprünglichste, ja das durch die Kirchenlehren am nachdrücklichsten Empfohlene, nicht klar sieht.“ Werke IX, S. 7. —

In wie starker Abhängigkeit *Hegel* von den falschen Bestimmungen seiner Vorgänger stehe, zeige ferner sein Zusammenschmelzen des Allgemeinen mit der Freiheit, und die bescheidene Verzichtleistung in Ansehung besonderer Vorzüge, während er doch in seinem Naturrechte (§ 135) treffend geredet habe über den leeren Formalismus jener wunderlichen Wertbestimmung, das Allgemeine sei das Sittliche und das Besondere (wenn jemand Ausnahmen für sich verlange) sei das Schlechte. Da hätte er nun „leicht finden können, dafs *zuerst* die ursprünglichen Wertbestimmungen vorhanden und bekannt sein müssen, bevor dann *zweitens* aus ihnen nach Möglichkeit allgemeine Vorschriften abgeleitet werden, *welchen zuwider* für sich etwas Besonderes zu verlangen *drittens* Gegenstand eines Vorwurfs ist. Die ursprüngliche Wertbestimmung kümmert sich um den Unterschied des Allgemeinen und Besonderen so wenig, dafs vielmehr in der wirklichen Welt sowohl das Beste als das Schlechteste zu den Seltenheiten gehört, das Allgemeine aber sehr häufig bei dem Gemeinen angetroffen wird, ohne demselben einen Wert geben zu können.“ Statt diese naheliegenden Erwägungen anzustellen, werde von *Hegel* das Allgemeine durchgehends als ein Titel des Lobes behandelt. Kl. Schr. III, S. 735. Werke XII, S. 678.

so ist eine *falsche Gründlichkeit, die in weit zurückgehender Ferne sucht, was in der Nähe zu finden ist; dem Ethischen falsche Grundbegriffe unterlegt und durch die Ableitung desselben aus ihnen, einerseits ein den Anforderungen an wissenschaftliches Denken gänzlich zuwiderlaufendes Verfahren einschlägt, andererseits Bestimmungen erzeugt, welche vielmehr Karikaturen des Ethischen sind, als genaue Bezeichnungen seines Wesens.*

„Seit alten Zeiten", sagt *Herbart*,[1]) „hat man die Natur des Menschen, seit *Spinoza* sogar die Natur des Universums durchforschen wollen, um die Bestimmung der Menschen, das höchste Gut, den Ursprung der Tugend, die Regel der Pflicht zu finden;" ein Verfahren, wonach „man dem Sittlichen Gründe unterlegen will, deren es nicht bedarf, von denen es nicht getragen wird, aus denen es sich nicht entwickeln läfst, aus denen hingegen, wenn jemand durchaus das Entwickeln nicht lassen will, allerlei Bastarde hervorgehen, um die man sich ewig streiten kann, ohne der Wahrheit näher zu kommen."

Endlich verdient hier noch erwähnt zu werden die Rezension des Systems der Ästhetik von *Weisse,* worin derselbe diese Wissenschaft der hegelschen Dialektik zu unterwerfen suchte. Es beweise diese Schrift einerseits, wie sich die hegelsche Schule durch Überbietungen ihre eigenen Gegner schaffe, andererseits, auf welche Abenteuerlichkeiten jenes dialektische Verfahren hinausgehe. So werde z. B. die *Schönheit* erklärt als *aufgehobene Wahrheit*, wobei das Aufgehobensein für den Ästhetiker das dialektische Umschlagen eines Begriffs in sein Gegenteil darstelle, dergestalt, das der umschlagende Begriff in diesem Gegenteil nicht vernichtet, sondern, wenn gleich mit einstweiliger Verneinung seiner früheren Art zu sein, dennoch seinem eigentlichen Wesen nach erhalten und gleichsam aufbewahrt werde. Demgemäfs nun, und weil im Tragischen das, was untergehe, der Keim des Göttlichen sei, wird das Wesen des Tragischen bezeichnet als „die Darstellung des Untergangs, welchen das Schöne unaufhörlich in der geschichtlichen Wirklichkeit erleide," wogegen in der Komödie das Göttliche, nicht wie in der Tragödie, in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern als ein bereits aufgehobenes und untergegangenes auftrete, wobei die Verwunderung darüber, wie ein Untergegangenes auftreten könne, sogleich durch ein gröfseres Wunder gesteigert werde, indem durch die Aufhebung des absolut Geistigen sein sonst unvermeidliches Umschlagen in Häfslichkeit verhütet werden solle u. s. w. Vergl. kl. Schr. III, S. 775 fg. Werke XII, S. 723 fg. Über die Gewaltsamkeit, Willkür und das Erschleichungswesen mit den künstlich gemachten Dreiheiten in der Behandlung der Moral bei *Hegel*, s. kl. Schr. III, S. 724. Werke XII, S. 669.

[1]) Bemerkungen über die Ursachen, welche das Einverständnis über die ersten Gründe der prakt. Philosophie erschweren. Werke IX, S. 12.

Dergleichen Bastarde werden vielfach nachgewiesen, teils in den verschiedenen gröfsern Schriften *Herbarts*, in denen er jene falschen Theorieen behandelt, teils in den ausführlichen Rezensionen von Schriften aus der schellingschen, halbschellingschen und hegelschen Schule. Ihrer logischen Beschaffenheit nach sind es bald falsche Generalisationen *per fallaciam a dicto secundum quid*, bald Ineinsbildung widersprechender Bestimmungen. Ihrem Inhalte nach sind es oft weiter nichts, als Bestimmungen nach Relationen des Nutzens oder Schadens, des Allgemeinen und Besondern, der Macht oder Ohnmacht, des Seins und Scheines, der Position und Negation, des Notwendigen und Zufälligen, des Höhern und Niedern, Sinnlichen und Übersinnlichen in den Trieben des Willens und der Erkenntnis.

Wenn nun in einer „Spekulation über das Universum der moralische Sinn so ganz und gar untergegangen ist, dafs *Spinoza* ebenso naiv und ehrlich, als konsequent, bei dem Satze anlangt, die Gewalt sei das Recht, und Jeder dürfe, was er könne; so sollte man meinen, ein solches Resultat müsse ein für allemal die Täuschung, nach welcher das Böse als das Wiederspiel des Realen angesehen wird, völlig aufdecken und vernichten," abgesehen davon. dafs *Spinoza* „bei jedem Leser schon durch die ersten falschen Axiome und grundlosen Definitionen seine Auktorität sollte verscherzt haben."[1]) Das falsche Einheitsstreben aber, von dem sich viele nicht losmachen können,[2]) führt immer wieder darauf hin, die Roheiten des Spinozismus, wie sehr man sie auch anfangs zu vermeiden trachtet, in anderer Form und sogar

[1]) Werke IX, S. 12.

[2]) Über das Vorurteil, von Einem Prinzipe aus die Philosophie zu behandeln, sagt *Herbart* in der Göttinger Antrittsrede: *Qua sententia comprobata, equidem nullo certe inter philosophos loco habendus ero, quippe qui per triginta nos nullam fere praetermiserim occasionem, quin pronuntiarem, hunc erroris fuisse fontem uberrimum.* Werke XII, S. 272. In der Rezension von *Reinhold*, kl. Schr. III, S. 671, Werke XII, S. 595, bezeichnet es *H.* als den *grofsen Hauptirrtum des Philosophierens*, dafs die ganze Philosophie ein einziges Fundament haben, und dafs dieses Fundament Ein Grundsatz sein müsse. „Das wirkliche Fundament der Philosophie ist aber *Alles*, was zur Untersuchung *vorliegt*, es ist mannigfaltig, wo immer dies Vorliegende sich als ein gegenseitig unabhängiges Mancherlei darstellt; es ist eine Summe von Erkenntnisprinzipien, und diese Summe ist so grofs, als wie vielmal die Not-

in religiöser oder wenigstens theologischer, als die eigentlichen Hintergedanken der Bestimmungen über gut und böse auftreten zu lassen. „Der Spinozismus, dem sie entfliehen wollen, ergreift sie ohne Mühe, weil ihre eigenen Bewegungen, wie von magischen Blicken angezogen, sie zu ihm führen. Die Einheit ist ihre Göttin, die Vielheit ihre Feindin, und das Reale, als solches, ist ihnen das Beste. Dafs das Übersinnliche, wenn es nichts weiteres wäre als *real,* völlig gleichgiltig sein würde und weder gut, noch böse, das fällt ihnen nicht ein. Dafs sie, um zur Sittenlehre den Grund zu legen, von allen Gedanken an Realität völlig losmachen müssen, ist ihnen unbegreiflich. Was beginnen sie demnach? Sie setzen sich nach ihrem Bedürfnis sogleich ohne alle Frage nach den Gründen der Erkenntnis (die sie sogar wissentlich verschmähen und sich dessen rühmen!) das ursprüngliche Reale, die absolute Substanz, gerade wie *Spinoza.* Und jetzt, nachdem *Sie* dieselbe gesetzt haben, darf niemand mehr daran zweifeln. Alsdann lassen sie das Reale erscheinen, sich darstellen, auseinandergehen, in der Form vieler Vernunftwesen. Jedes derselben hat eine sittliche Anlage, sofern es teil hat an dem Einen.“[1])

Um nun aber das angenommene Prinzip in Entwickelung

---

wendigkeit eintritt, zu den Erscheinungen, die sich nicht für sich allein denken lassen, das Reale, das ihnen zum Grunde liegen mufs, hinzuzudenken. Hingegen die Einbildung von Einem Grundsatze, und von der Aufgabe, vermittelst seiner das Universum zu umspannen, hat unsäglich geschadet; denn aus ihr sind die Künsteleien hervorgegangen, wodurch die Philosophie widerlich wurde; und die wahren Untersuchungen konnten um desto leichter von diesem Unkraute erstickt werden, weil weder *Reinhold* noch *Fichte* Mathematiker waren, und durch ihr übeles Beispiel Mathematik und Philosophie, welche schon *Kant* nicht genug verband, vollends durch Mangel an Übung und durch ganz falsche Ansichten getrennt wurden.“

[1]) Vergl. die Rez. über *Salats* Handbuch der Moralwissenschaft. Jenaer Lit.-Z. 1827 Nr. 6. 7. *Herbart W.* Bd. XIII, S. 483. Es wird darin dieser Autor u. a. als Beispiel behandelt, wie eine höchst dürftige Psychologie zu einer theologischen, und zwar spinozistisch-theologischen Anschauung führt, indem man das Vernünftige im Menschen als das Göttliche und dieses als das alleine Reale ansieht. Ferner wird darauf hingewiesen, wie die Behandlung der Ethik sei es in rein spinozistischer oder halb spinozistischer und mystischer Weise, den sittlichen Interessen weder hinsichtlich der Verbesserung der Einsicht, noch hinsichtlich der Verbesserung des Willens etwas Genügendes darbiete, und gesagt: „Die Bildung der menschlichen Gesellschaft hängt glücklicherweise sehr wenig davon ab, in welcher Formel die eine oder die andere

treten zu lassen, darf es keinen logisch einheitlichen Begriff bilden; darf, wie selbst *Krug* meinte, die Einheit nicht ohne Zweiheit gedacht werden,[1] das Reale darf nicht aufgefaſst werden als reines Sein, so daſs von diesem Begriffe alles entfernt ge-

Schule das Moralgesetz abfaſst, ob sie es für Eins oder Vieles erklärt, und was sie vom göttlichen Keime mehr oder minder erbaulich sagen mag. *Die Formeln werden doch am Ende an dem sittlichen Urteile, wie es unter gebildeten Menschen sich unwillkürlich erzeugt und umläuft, als an ihrem Maſsstabe geprüft, und vermögen höchstens dieses Urteil aufmerksamer auf gewisse Punkte zu machen, nicht aber es zu verändern. Auch ist unleugbar das allgemein sittliche Urteil nicht einfach und nicht von einerlei Art;* es geht *nicht aus von Einem Prinzip* und man wird sich ewig vergebliche Mühe geben, ihm nach alten Schul-Vorteilen ein solches unterzuschieben. — — Auf halb oder ganz spinozistischem Wege wird auch nimmermehr jemand dahin gelangen, nur eine Spur von denjenigen Untersuchungen zu finden, welche der allerdings tief verborgenen Möglichkeit der sittlichen Veredelung gebühren. Sondern es wird für den Erfolg stets gleichgiltig bleiben, ob einer nach echtem Spinozismus alles Sittliche samt dem Unsittlichen als Bestandteil der notwendigen Bewegung aller Dinge in dem Einen, oder ob ein anderer das Gute und Böse wie eine Reihe von Wundern der Freiheit, oder endlich ob jemand mystischerweise dasselbe als göttliches Wunder betrachtet. Denn alle diese Lehren kommen darauf hinaus, *daſs der Mensch an der Beförderung des Guten in der Welt höchstens seine Kräfte üben, niemals aber etwas damit ausrichten könne.* Daher wirken alle diese Meinungen, sobald sie ernstlich durchgedacht werden, abspannend auf das sittliche Bemühen, und es ist bloſse Inkonsequenz, wenn jemand sich dadurch angetrieben glaubt, irgend etwas von demjenigen zu unternehmen, was er nach *Spinoza* nehmen muſs, wie es ist, und nach den anderen, wenn auch in gutem Glauben, doch erwarten muſs, wie es kommt. Soll für das Sittliche absichtlich oder gar kunstmäſsig gewirkt werden, so ist die Voraussetzung unvermeidlich diese, daſs man in jenes Geheimnis (nämlich wie das erziehende Wort, Beispiel u. s. w. durch Ohr und Auge zu dem geistigen Keime gelange, was nach *Salat* zur „Nachtseite der Wissenschaft" gerechnet wird und „füglich das Geheimnis der Moralphilosophie genannt werden könne") mehr oder weniger eindringen könne, denn so lange man davon nichts weiſs, könnte man nur blindlings handeln."

[1]) Rez. von *Krugs* Handbuche. Jen. Lit.-Z. 1822, Nr. 27, XIII, S. 356. *Krug* nämlich will auch die Idealität aus der Realität ableiten, seine Einheit ist die allem Wissen vorausgehende und dasselbe begründen sollende *transcendentale Synthesis*, d. h. eine ursprüngliche Verknüpfung des Seins und Wissens im Ich, welche dessen *Urform* bilde. *S. ebendas.*

Ein Beispiel solcher Ableitung giebt *Herbart* in der Rez. von *Kayssler,* vergl. kl. Schr. III, S. 463. Werke XII, S. 353 und fügt demselben folgende Bemerkung hinzu: „Die gröſste Schwierigkeit dabei dürfte nur die sein, daſs man während der Arbeit ja nicht wahrnehme, in welcher Ungereimtheit man

halten würde, was *in* dem Sein *nicht* das Sein wäre. Ein solches Sein wäre nicht das wirkliche Sein, sondern nur eine leere Abstraktion; es wäre nichts Entwickelungsfähiges, sondern etwas Starres, nichts Lebendiges, sondern etwas Totes. Deshalb sei nötig mit dem Sein noch etwas anderes zu verbinden als was es selbst ist, einen Akt oder Trieb, vermöge dessen es sich von sich ablöse und in Produktion trete. Dieser Trieb wird nun dem Seienden entweder unmittelbar, als freie Selbstbestimmung, beigelegt, oder als Ursache desselben wird in dem Ureinen eine Urzweiheit angenommen und ein Gegensatz von Bestimmtheiten in dasselbe hineingedacht, infolgedessen es dann nicht bei sich bleiben, ruhig in sich verharren und sich mit sich befriedigen könne, sondern das Bedürfnis habe aus sich heraus zu gehen; worin sich dann das wahre Wesen der Freiheit als innere Naturnotwendigkeit oder letzterer als erstere bethätige.[1]) So ist dann jenes höchste Prinzip, seiner wahren Bedeutung nach, nichts anderes, als der „Unbegriff einer *Entfremdung dessen, was ist,*

---

von Anfang gewesen sei und bleibe; indem überall eine Lösung angenommen wird, die nichts ablöst, eine Einheit, die nicht Eins und eine Vielheit, die nicht Vieles ist. Daher denn diese Art von Spekulation die müfsigste und leerste ist, die nur jemals in menschliche Köpfe kommen konnte.“ Wenn nun mit Rücksicht auf ein solches Ableitungsverfahren zu sagen empfohlen wird, es werde etwas bewiesen *in* dem Prinzipe, statt *aus* demselben, wie dies von *Krause* geschieht, so zeige sich an diesem Punkte gerade recht deutlich „der Schaden, welchen die Lehre von der *Immanenz in einem Prinzipe* der Spekulation zufügt. Nichts ist bequemer, als dadurch der faulen Vernunft einen Thron zu erbauen, dafs man, um den Schwierigkeiten der Synthesis *a priori* zu entschlüpfen, sich auf ein blofs *analytisches* Denken beschränkt. Ein solches kommt allerdings nicht von der Stelle, es geht nicht heraus, sondern beweist innerhalb des Prinzips. Darum kommt der Verf., wiegleich ihm so viele andere, niemals hinaus und hinweg über die Begriffe, die jedermann kennt. Darum dreht sich das heutige Philosophieren im Kreise; und wo es diesen zu erweitern wünscht, wendet es sich an Erfahrung und Geschichte, an ältere Systeme, an empirische Naturlehre. Darum klagt das Publikum, aus allem Philosophieren lerne man gar wenig; man bleibe so klug, als man war.“ Vergl. kl. Schr. III, S. 451 fg. Werke XII, S. 342 fg.

[1]) Über das Sinnlose und Unwürdige, eine solche Entwickelung auf Gott selbst überzutragen, siehe die Nachweisung in der klassischen Stelle der Rez. von *Wagner* kl. Schr. III, S. 512, 513. Werke XII, S. 397, 398. Ein Beispiel dieser Entwickelung, als vermeinte Vernunftoffenbarung bei *Kayssler*, siehe kl. Schr. III, S. 459. Werke XII, S. 349. Die Rückführung solcher Naturgeschichten Gottes auf *Schelling* s. kl. Schr. I, S. 527. Werke XII, S. 182.

von sich selbst, der eigentliche Mittelpunkt aller falschen Spekulation — dieser Proteus, der in den mannigfaltigsten Gestalten in allen Systemen wiederkehrt, und bald als immanente, bald als nach aufsen wirkende Kraft, bald als Freiheit, bald als Notwendigkeit, bald als ein Thun, bald als ein Leiden auftritt." [1]) *Herbart* nennt ihn geradezu das radikale Böse aller falschen Metaphysik. [2]) Wird nun, wie im Monismus geschieht, nicht allein die Logik, sondern auch die Ästhetik und Ethik einer solchen Metaphysik untergeordnet, ja mit derselben in eine Alleinslehre zusammengeworfen, wie kann es dann anders sein, als dafs ein so widersinniger Grundbegriff allen den durch ihn beherrschten übrigen Begriffen seinen zweideutigen Charakter auferlegen mufs? Bei den einzelnen ethischen und ästhetischen Urteilen stehen zu bleiben, wird dann als Einseitigkeit bezeichnet. Die wahre Wesensbestimmung eines jeglichen besteht nicht allein in der Angabe dessen, was es ist, sondern ebensowohl auch dessen, was es nicht ist. Zeige doch schon die Erfahrung, dafs dergleichen Urteile einseitig festgehalten in ihr Gegenteil umschlagen. *Summum jus summa injuria,* sagt *Hegel,* und wie sophistisch derselbe auch verfahren mag, einen immanenten Widerspruch in den ethischen Bestimmungen darzuthun, so findet *Herbart* denn doch wenigstens die Offenheit anerkennenswert, mit welcher *Hegel* das hinstellt, was herauskommt, wenn man die Widersprüche beibehält, anstatt in ihnen die Motive eines verbessernden und fortschreitenden Denkens zu finden, [3]) im Vergleich zu denen, welche das Widersinnige des aus jenem monistischen Prinzip Abgeleiteten mit Worten zu vertuschen suchen.

An dem All-Eins-Gott ist einem religiösen Gemüte, das des Vertrauens einer göttlichen Vorsehung bedarf, weniger gelegen als an den Göttern des Heidentums, die doch wufsten, was sie thaten. Rez. von *Bouterwek* Rel. der Vernunft. XIII, S. 424.

[1]) Vergl. kl. Schr. III, S. 457. Werke XII, S. 348.

[2]) Werke IX, S. 18. Dieselben falschen Begriffe sind auch das Grundübel einer sogenannten spekulativen Theologie, welche die Gründlichkeit einer Gotteserkenntnis darein setzt, das Wesen Gottes sich selbst, wenigstens bis auf ein gewisses Stadium hin, entwickeln zu lassen und durch diese Entwickelung mit Einmischung verdorbener ethischer Begriffe den eigentlichen Gottesbegriff zu gewinnen. Vergl. *Thilo,* Die Wissenschaftlichkeit der modernen spekulativen Theologie S. 174fg. 192 u. *O. Flügel:* Die spekulative Theologie der Gegenwart.

[3]) Kl. Schr. III, S. 728. Werke XII, S. 672.

Gewahrt man nun die Zuversichtlichkeit, mit welcher die Ableitungen des Idealen aus dem Realen, des Vielen aus dem Einen, des Sollens aus dem Sein vorgenommen werden, so daſs man sich über ein strenges Beweisverfahren hinwegsetzt und in die Form einer Geschichtserzählung, wie wenn es sich um etwas Gesehenes oder Erfahrenes handelte, seine Deduktion einkleidet: — so entsteht die natürliche Frage nach der besondern Erkenntnisfähigkeit, welche man zu besitzen glaubt, um dasjenige als Wirklichkeit zu erkennen, was andern völlig unglaublich ist, und mit gröſster Leichtigkeit zu vollführen, was andern unmöglich scheint. Dies führt zu dem letzten Punkte des Anstoſses, den *Herbart* an dem Treiben des philosophischen Monismus nahm, daſs man sich nämlich an die Bedingungen und Ordnungen eines verstandesmäſsigen und diskursiven Denkens nicht mehr gebunden glaubte, indem man entweder, kraft einer unmittelbaren Selbstvernehmung der Vernunft, sich ein höheres Anschauungsvermögen zuschrieb, oder die unterscheidende Thätigkeit des Verstandes durch eine höhere Vernunftthätigkeit ergänzte, welche darin bestehe, das durch den Verstand Getrennte und Entgegengesetzte zu höherer Einheit zu erheben, eine Einheit, in der der Verstand hinterher wieder Entgegengesetztes findet, was die Vernunft von neuem vereint u. s. f.[1]) So wurde denn der Entwickelungsmodus des Seins oder des Realen in das Subjekt verlegt und, indem man Sein und Denken mit einander identifizierte, die innerlich erfahrene Entwickelung des Gedankens zugleich als die Entwickelung der Sache ausgab, gemäſs dem spinozistischen Satze: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum,* dem Philosophieren der Charakter einer innern Geschichtserzählung aufgedrückt, deren beste Rechtfertigung sei, die Natürlichkeit des betreffenden Irrtums an sich selber zu experimentieren. Ein solches Philosophieren aber, welches mehr auf Phantasiestücke, als auf Überzeugungen[2]) ausgeht, in leeren Wortpermutationen

---

[1]) Aber nicht wirklich zu einigen imstande ist. Die Nachweisung dieses Spielwerks siehe Psychologie II, S. 390. *Exner*, die Psychologie der hegelschen Schule Heft 1 gegen Ende.

[2]) Über die „durch *Fichte* und *Schelling* fast zu gleicher Zeit herbeigeführte Verwirrung des *Anschauens* mit dem Denken“ heiſst es in der Rez. über die Anthropologie von *Steffens* kl. Schr. III, S. 575. Werke XII, S. 455,

nach Art des spinozistischen *quatenus* sich ergeht, sei nur geeignet, die Philosophie schliefslich beim wissenschaftlichen Publikum um den Kredit zu bringen. „Derjenige, welcher eine aus so widerstreitenden Materialien zusammengesetzte Lehre (wie es der mit Kantianismus, Fichtianismus und Platonismus ausgestattete Spinozismus ist) annimmt, kann in der Klemme der ungeheuren Inkonsequenzen, die daraus entstehen, unmöglich noch eine freie Bewegung des Denkens behalten; er kann nicht Erfinder sein, nicht die wahren Fehler der früheren Lehrgebäude entdecken; — er kann indessen dem Scheine nach viel Neues sagen, indem er andere Worte braucht, andere Zusammenstellungen macht. Aus

---

folgendermafsen: „Alle Spekulation sucht Überzeugung; diese kann sie niemals durch Anschauen, sondern einzig und allein durchs Denken hervorbringen. Denn über das Angeschaute, sei es, was es wolle, wird unfehlbar nachgedacht; und nicht, was man anschauend auffafste, sondern was man denkend festhält, bestimmt die Überzeugung. Können die Anschauungen sich im Denken nicht *halten*, so werden sie als Irrtum verworfen, oder wenigstens bezweifelt; und wenn dies Schicksal schon die allgemein bekannten sinnlichen Anschauungen, z. B. von der täglichen Bewegung der Himmelskörper traf und treffen mufste, so wird es noch weit gewisser die eingebildeten Anschauungen, d. h. von falscher Spekulation ausgegangenen Phantasien der schellingschen Schule treffen. Aber solches *Nachdenken über das Angeschaute* kennt diese Schule nicht wenigstens nicht in Ansehung der Hauptpunkte; daher ist sie in den wesentlichen Irrtümern *Fichtes* noch bis auf den heutigen Tag befangen."

Um aber von diesen einflufsreichen Irrtümern loszukommen, dazu reicht eine geringe Abweichung von *Fichte*, wie hoch man dieselbe auch anschlagen mag, nicht hin, sondern es gehören dazu ganz andre Dinge, als etwa *Steffens* meint. Es gehört dazu:

„Zuerst das gänzliche Verwerfen der Einbildung, als wäre unser Selbstbewufstsein ein unmittelbar gewisses Erkennen; es ist nichts als Auffassung einer innern Erscheinung.

Zweitens gehört dazu das Verwerfen des Begriffs einer in sich zurückgehenden Thätigkeit, als ursprünglicher Qualität des Realen im Ich; und

Drittens gehört dazu das Verwerfen *jedes ursprünglichen Zwiespalts in Einem*, sei es ein Zwiespalt zwischen Thätigkeit und unbegreiflicher Schranke, oder zwischen idealer und realer Thätigkeit, oder zwischen zwei gleich ewigen Anfängen im absoluten, oder zwischen dem sondernden und verallgemeinernden Prinzip.

Das sind Begriffe, die man tiefer nachdenkend nicht festhalten kann, wenn man schon anschauend oder vielmehr phantasierend sie aufgefafst hatte. Es sind ungereimte Begriffe, die man darum erträgt, weil man durch die Sinnengegenstände von Jugend auf daran gewöhnt war, ähnliche Ungereimt-

absoluter Substanz, absoluter Freiheit, Endlichkeit, Unendlichkeit u. s. w. lassen sich, wie in dem bekannten chinesischen Spiele, gar mancherlei Formen hervorbringen; *Schelling, Wagner, Hegel, Schopenhauer,* können noch lange mit einander wetteifern; es wird aber nie etwas anderes herauskommen, als die *Welt als Vorstellung und Wille* (unstreitig der kürzeste und klarste, und insofern beste Ausdruck); die Umstehenden werden eine Zeitlang den Tausendkünstlern zuschauen, dann aber sich abwenden und

---

heiten bei jedem Schritte, bei jedem Blicke, für wahre Erkenntnis sich aufdringen zu lassen. Freilich erscheint die Natur als ein werdendes Sein, und als ein seiendes Werden; und die Lehre, nach welcher das Werden ursprünglich vereinigt ist mit dem Sein, ist nichts, als der wahre, nur ins Unendliche hinausgetragene, aber innerlich rohe und unverbesserte Empirismus." Vergl. hierzu kl. Schr. III, S. 743, Wk. XII, 680, wo der hegelschen Schulegeraten wird, zu ihrem eigenen Vorteil den hypothetischen Schein ganz von sich zu thun und ihre Lehre geradezu für das zu geben, was sie ist, nämlich — Empirismus. Natürlich nicht gemeiner, unbefangener Empirismus, wie bei Sammlern und Beobachtern und Experimentatoren, auch nicht staunender, in Prunkreden sich ergiefsender Empirismus, wie bei *Schelling, Troxler, Wagner* u. s. w.; sondern *schuldbewufster*, seine innern Widersprüche laut und freimütig *bekennender* Empirismus! Dadurch sei sie belehrend und die wahre, nicht zu umgehende Vorschule zur Metaphysik. „Die Schuld der Ungereimtheit liegt hier nicht in der Natur, wie sie wirklich ist, sondern an unserm Verhältnis zu ihr, an dem allmählichen, unvermeidlichen Bildungsgange unserer Vorstellungen, die ursprünglich nichts anders sind, als Empfindungen, ohne Irrtum, wie ohne Wahrheit, dann übergehen in Meinungen, gemischt aus Irrtum und Wahrheit, endlich sich erheben können zur lautern Wahrheit, wenn sie stark genug sind, den Irrtum seiner innern Ungereimtheit zu überführen. Auf den letzten Punkt kommt alles an. Hat man nicht Kraft genug zum scharfen Denken, schmeichelt man voreilig den innern oder den äufsern Erscheinungen, so begreift man weder das Ich, noch die Natur: es entsteht ein Taumel, wie die heutige Philosophie ihn darstellt, ein Gewirre von blendenden Worten, wie man es längst kennt." Es erhebt sich ein Universalismus, „welcher glauben würde gar nichts zu sagen, wenn er nicht von allem zugleich redete," (Kl. Schr. III, S. 507. Werke XII, S. 393), dabei aber eine besondere Vorliebe hat, in Reflexionen über die irgendwie zurechtgelegten Lehrmeinungen anderer sich zu ergehen, anstatt sich an die Sache, und an die aus ihr sich ergebenden besondern wissenschaftlichen Aufgaben, zu wenden; in letzterm Falle dann aber auch wiederum keine rechte Geduld hat, die Erledigung der einzelnen Fragepunkte abzuwarten, sondern von dem einen nach dem andern überspringt, wie vom Normieren zum Erklären, vom Sollen und Können, und von den idealen Bestimmungen des Guten und Sittlichen zu den Ursachen des Schlechten und den realen Bedingungen des Besserwerdens.

jeder seine Wege verfolgen, als ob nichts geschehen wäre, aus dem einfachen Grunde, *weil wirklich nichts geschehen ist.*“[1])

Wie wenig fähig endlich ein solches Verfahren sei, den sittlichen Ansprüchen der Menschen zu genügen, läſst sich *Herbart* besonders angelegen sein, bei verschiedenen Gelegenheiten nachzuweisen. Insonderheit macht er darauf aufmerksam, daſs falsche doktrinäre Meinungen zwar zeitweilig einen beirrenden und verkehrte Bestrebungen verstärkenden Einfluſs ausüben mögen, hinterher aber doch immer wieder die sittlichen Urteile, vermöge ihrer unmittelbaren Evidenz, sich geltend machen, und so die falschen Schulmeinungen, welche einander schon durch gegenseitigen Widerstreit Abbruch thun, als dürftige und schiefe Angaben dessen, was man selbst schon besser weiſs, beiseite geschoben werden.[1]) Und wie dürfte das auch anders sein, wenn durch das falsche Einheitsstreben das Sittliche auf Gründe zurückbezogen wird, aus dem es sich gar nicht, oder nur sehr mangel-

---

[1]) Vergl. die Rez. über *Hegels* Naturrecht kl. Schr. III, S. 743. Werke XII, S. 685. Wie das dabei beanspruchte freie Denken als die Thätigkeit des allgemeinen, abstraktes Sich-auf-Sich-Beziehen u. s. w. gerade das Gegenteil von einem durch die Sache bestimmten wissenschaftlichen Denken ist, siehe kl. Schr. III, S. 732. Werke XII, S. 676 und vergleiche damit die Hinweisung *Herbarts* auf die bei der sittlichen Beurteilung stattfindende Notwendigkeit, Werke VIII, S. 8. Wenn aber trotz allen Widerlegungen so falsche philosophische Bestrebungen eine so weite Ausdehnung fanden, wie das beim Schellingianismus der Fall war, so genügt es *Herbart* nicht, die Ursache davon in einem wohl bedienten litterarischen Terrorismus zu suchen, sondern vielmehr in dem Scheine der Unangreifbarkeit, welchen diese Lehre um sich verbreitet hatte. Dieser Schein aber gehe gerade aus ihrem innern Unwerte und ihrer Unwahrheit hervor. „*Erstens* nämlich giebt sie, nach der Weise aller Schwärmer, Anschauung des Wahren und Realen als ihre Erkenntnisquelle an. *Zweitens* hat sie den Widersinn zum Prinzip erhoben; das Ungereimte ist in ihr das Erhabene, und das Undenkbare der eigentliche Gegenstand des Wissens. Dazu kommt *drittens* ein Hauptumstand, an welchem weder Herr *Schelling* noch die Seinigen schuld sind; dieser Umstand ist kein andrer, als *das böse Gewissen der übrigen Schulen*, die, nur minder auffallend, an den nämlichen Gebrechen krank liegen, und die zu einem vollständigen Widerstande untüchtig sind, weil, indem sie Herrn *Schelling* widerlegen, sie mit ihren eigenen Waffen sich selber schlagen.“ *Über die Unangreifbarkeit der schellingschen Lehre* kl. Schr. I, S. 548. Werke XII, S. 191.

[1]) Vergl. auſser der oben, Seite 357 fg. angeführten Stelle kl. Schr. III, S. 739, 618. Werke XII, 682, 494.

haft ergiebt, wenn durch falsche Einheitsbildungen die eigentlichen Glieder der ethischen Verhältnisse verdeutet, Wohlwollen auf das eigene Wohl,[1]) Recht auf Macht oder auf einen gewissen Naturmechanismus zurückgeführt wird;[2]) wenn Dingen und Verhältnissen Wert verliehen wird, der ihnen nicht zukommt, anderen dagegen ihre unmittelbare Würde entzogen wird, also das Sittliche nach den Verhältnissen von Sein und Schein bestimmt, dem Realen als solchen schon Würde beigelegt wird, und ebenso dem Allgemeinen oder der Freiheit als Selbstbestimmung; dagegen die Tugend im kleinen verachtet, das Wohlwollen verspottet und eine falsche Gröfsenschätzung[3]) erzeugt wird, die das sittliche Urteil unterjocht und einen eiteln Gröfsenwahn erzeugt. Ferner

[1]) Über die Verderbung des Wohlwollens durch pantheistische oder mystische Alleinslehre vergl. zu dem oben Angeführten noch kl. Schr. III, S. 232. Werke IX, S. 420. Wie die kosmische Sittenlehre *Schleiermachers* durch die offenbarsten Sophismen die Idee des Wohlwollens verdorben und durch falsches Einheitsstreben die ethischen Grundverhältnisse verschoben und entstellt habe, wodurch es komme, dafs eine solche Sittenlehre immer schlechter sei, als die des Volkes, welches den Wert des Wohlwollens ganz richtig beurteile, ohne sich von dieser Beurteilung die in der Wissenschaft zu suchende, und so oft verfehlte Rechenschaft geben zu können, siehe Metaphysik I § 123 Zusatz und die Rez. von *Salats* Moralphilosophie gegen Ende. Werke XIII, S. 483.

[2]) In betreff einer merkwürdigen Kette von Fehlern der Rechtsphilosophie äufsert sich *Herbart* in derselben Rezension gegen Ende folgendermafsen: „*Kant* dachte sich den Staat, das Ganze der von Einem Rechtssysteme befafsten Personen, als unabhängig von ihrer Gutartigkeit und Bösartigkeit. *Fichte* führte in diesem Sinne seinen Staat als Zwangsanstalt aus. *Schelling* geht weiter; ihm ist (im System des transcendentalen Idealismus) *die Rechtslehre gar keine praktische Wissenschaft*, „*indem sie nur den Natur-Mechanismus deduziert, unter welchem freie Wesen als solche in Wechselwirkung gedacht werden können.*" *Schleiermacher* verläfst sich auf diese treffliche Kunde vom Recht; ihm sind die Rechtspflichten, ethisch angesehen, *gar nichts für sich Bestehendes;* sie haben nur den Wert von *technischen* Regeln. Auch spricht er, den schellingschen Ausdruck wiederholend, von einem *mechanischen Gebiete des blofsen Rechts*. So stand die Sache im Jahre 1803." In betreff der Fortsetzung siehe kl. Schr. III, S. 194. Werke VIII, S. 192. *Hartenstein,* Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften S. 101 fg. Aufserdem: *Thilo,* Die theologisierende Rechts- und Staatslehre. S. 268 fg.

[3]) Über die falsche Tugendschätzung bei *Schleiermacher* durch Beziehung der menschlichen Handlungen und Gesinnungen auf das Weltganze vergl. *Metaphys.* I, § 123. *Hegels* Zurücksetzung der Tugend im kleinen und des einzelnen gegenüber dem geschichtlichen Weltgange, wobei er, was *Kant* zum Obersten machte, in den untersten Rang stellte, und die Begriffe von Schuld

wenn bei dem Künsteln mit vorher gemachten oder nachgebrachten Methoden eine Entwickelung gesucht wird, welche den sittlichen Begriffen Gewalt anthut, sie zerreifst und dann wieder falsch aneinander fügt. Endlich wenn Leerheit und Einförmigkeit an die Stelle der ethischen Fülle und Mannigfaltigkeit tritt, und bei der generellen Entwickelung das Individuelle und damit das eigentliche Leben fehlt, was durch angebrachte Zwischenreden und zur Unterhaltung dienende Reizmittel nicht ersetzt wird!

Der tumultuarischen Bewegung des Denkens in monistischer Richtung suchte *Fries* sich entgegenzustellen, ohne jedoch eine tiefere Einsicht in das eigentlich Treibende der Bewegung und in die Fehler, welche dabei von besonderem Einflufs waren, wie z. B. die Verwechselung von Denken und Erkennen, zu besitzen. Anstatt zu erkennen, wie dadurch *Fichte* und *Schelling* dazu kamen von einem Leben zu träumen, welches nicht in *ihnen als Denkern*, sondern in dem *Gegenstande* ihres Denkens sollte zu finden sein, und wonach *Fichte* sein absolutes Ich als *lauter Leben* beschrieb, *Schelling* sogar in der Gottheit eine Art Gärungsprozesse entstehen liefs, als ob das Urwesen eine Unruhe, ein natürliches Bedürfnis in sich trüge, sich ohne Zweck in alle Formen der weltlichen Dinge zu kleiden;[1]) anstatt die von *Kant* zu wenig gepflegten und im Gedränge der nachfolgenden Streitigkeiten bald zerstörten Keime einer wahren Ontologie und Ästhetik (als Theorie der absoluten Wertbestimmungen), nämlich des *Seins* und des *ästhetischen Urteils*, sorgsam wieder in Obhut zu nehmen und zu weiterer Entwickelung zu bringen: setzte *Fries* das Heil aller Spekulation in eine durchaus subjektive Wendung derselben. Die philosophische Erkenntnis selbst wird als *„ursprüngliches* Eigentum jedes menschlichen Geistes bezeichnet; es komme also hier nicht auf eigentliches Erlernen derselben, sondern nur auf Klarheit und Deutlichkeit des Bewufstseins um dieselbe an.“ „In Rücksicht der philosophischen Ausbildung unterscheide sich der ausgebildetste Philosoph vom rohesten Verstande nicht durch Erweiterung seines

---

und Verdienst von der Naturnotwendigkeit verschlingen liefs, *Encyklop. aus prakt. Gesichtsp.* Kap. I, § 15. Wie der Geschmack dadurch, dafs man sich durch falsche Gröfsen blenden läfst, verstimmt und das Urteil unterjocht wird, *Psycholog. als Wissensch.* II, S. 438.

[1]) Kl. Schr. III, 642. Werke XII, S. 515.

Wissens, sondern nur durch die logische Deutlichkeit einer *Form der Erkenntnis,* welche in jeder Vernunft dieselbe ist, durch eine Verbindung, welche nur dem Reflexionsvermögen zukommt." Der menschliche Geist, sagt *Herbart,* ward sonach, wie es bei *Kant* erscheint, als die wundervolle Tiefe angesehen, aus welcher alle Formen der Dinge, aller Reichtum der Natur unbewufst entstehe, so dafs die Selbstbeobachtung alles enthüllen müsse, was geheimnisähnlich in uns geschehe und bis dahin vergeblich hin und her gedeutet werde. — Durch eine gründlichere Kritik der Vernunft nun, als die kantische, hoffte *Fries* die Deduktion aller Prinzipien des menschlichen Erkennens zu geben. Diese Theorie, psychisch-anthropologischer Art, sollte aus Selbstbeobachtung, Benutzung der Sprache und Zergliederung unserer Beurteilung der Dinge hervorgehen, und daraus sollte dann sich nicht allein ergeben, welche philosophische Erkenntnis der Mensch habe, sondern auch welche er haben *müsse* und *allein haben könne.* [1])

Wie nun *Fries* dabei den Kantianismus als einen steifen und starren Dogmatismus behandelt; sein Heil in Kategorieen und logischen Formen gesetzt; durch empirische Psychologie diese erst zu rechtfertigen, dann durch Ideen und den Glauben zu verbessern gesucht; und sich solchergestalt zu Hilfsmitteln verloren habe, die der gemeine Verstand oft besser handhabt, oder wenigstens ebenso gut in seiner Gewalt hat, als der schulmäfsig gebildete Denker: die Nachweisungen darüber giebt *Herbart* in seinen ausführlichen Rezensionen friesischer Schriften und in der kritischen Geschichte des Kantianismus im ersten Teile seiner Metaphysik. [2])

---

[1]) Kl. Schr. III, S. 630. Werke XII, S. 505. Metaph. I, § 39.

[2]) Im besondern zeigt *Herbart* daselbst, dafs die unter dem Titel psychologischer Anthropologie aufgestellte Vorbereitungswissenschaft aller Philosophie weiter nichts sei, als ein System von Erschleichungen, dem die Kunst der Selbstbeobachtung abgehe, und wobei Vorurteile an die Stelle der eigentlichen Thatsachen, im besondren solcher, welche den Antrieb zur Nachforschung enthalten, gesetzt werden; ein Experimentalverfahren, an dem die Experimente fehlen, und wobei *Fries* zu sehen glaubt, was nicht zu sehen ist, z. B. gewisse Abstraktionen der philosophischen Reflexion, und eine Thätigkeit der Vernunft, die noch nicht eingetreten ist. Es wird darauf aufmerksam gemacht, mit welcher Dreistigkeit *Fries*, statt etwas zu erweisen, sich in Behauptungen und Versicherungen ergeht, für deren Richtigkeit er sich auf ein unmittelbares Wahrheitsgefühl als innern Zeugen für sich bei andern beruft; wie er von

Mehr aber noch als an jener falschen Anthropologie nahm *Herbart* Anstofs an dem Verfahren, die praktische Philosophie von den Verwickelungen und Mifslichkeiten einer Metaphysik abhängig zu machen, deren erster Teil, die *Einheitslehre,* alle Schwierigkeiten der philosophischen Wissenschaft in sich enthalte und zugleich die Grundform der metaphysischen Erkenntnis gebe, und deren anderer Teil, die *Zwecklehre,* von Weltzwecken rede, denen dann hinterher, in den singulären ästhetischen Urteilen, ein einzelner Gegenstand untergeordnet werden solle. Der singuläre Charakter der ästhetischen Urteile würde hiernach nicht darin bestehen, dafs ein Vorgestelltes unmittelbar gefalle oder mifsfalle, sondern dafs dabei ein Ding mit seinen anderweitig bekannt gewordenen oder vermeinten Zwecken verglichen und danach beurteilt werde.[1]) Einem solchen Verfahren gegenüber

---

einer Deduktion, ja einer transcendentalen redet, hinter welcher nichts anderes steckt, als eine höchst unsaubere empirische Psychologie mit Reproduktionen angewöhnter kantischer Vorstellungen über die Formen des Bewufstseins, und wobei das, was erst die Folge einer allmählichen Ausbildung der Vorstellungen ist, nämlich die Formen des Anschauens und Denkens, als ursprüngliche innere Einrichtung des menschlichen Geistes dieser Entwickelung voraus geschoben wird; ferner wie unvorsichtig er aus der Wirklichkeit die Notwendigkeit abzuleiten sucht, und zur Nachweisung der Gesetze des Erkenntnisvermögens sich auf ein Induktionsverfahren stützt, welches nichts anders als ein unnützer Zirkel ist; endlich wie *Fries* sich sogar in seiner Unwissenheit gefällt, und es sich gar wenig angelegen sein läfst, um die Ansichten seiner Gegner sich sorgfältig zu bekümmern; wie er es liebt sich in erzählender Form zu ergehen, dabei blofse Nominalerklärungen für Sacherklärungen ausgiebt, ja sogar es nicht verschmähet in einem Nimbus von schwülstigen Redensarten sich zu hüllen, so z. B. von den Ideen zu reden, als von dem, was das Geistesleben in seiner Freiheit sich selbst giebt; und wie überhaupt sein Verfahren, wegen des Ausgehens von falschen Zweckgedanken, als den zu erreichenden Zielpunkten der Forschung, ein durchaus tendentiöses sei. Was aber *Fries* durch seine Selbstbeobachtung, durch Sprache und Zergliederung gefunden habe, sei nichts anderes, als das, was er von Jugend auf gelernt, und woran er sich gewöhnt hatte. Es gehe damit so wie in der bekannten Geschichte mit dem Priester und der Dame, welche zusammen den Mond anschauen. Sie erblickt dort ein lustwandelndes zärtliches Paar, während er entrüstet ausruft:

Ei, ei, Madam, warum nicht gar?
Zwei Kirchentürme seh' ich klar!

[1]) *Fries* sagt nämlich mit *Kant: Das Angenehme gefällt vor der Beurteilung, das Schöne gefällt in der Beurteilung, das Gute gefällt nach der Beurteilung* und fügt dieser Behauptung als Grund hinzu: *denn der Verstand*

sagt nun *Herbart:* „Hätte er keinen anderen Grund, als diesen, sich gegen die ganze Lehre des Herrn *Fries* zu erklären, so würde die absolute Notwendigkeit, Pflicht und Recht vor metaphysischen Zweifeln zu hüten, ihn dazu zwingen. Was sollte wohl daraus werden, wenn auch nur die Erschleichungen jener eingebildeten Vorbereitungswissenschaft, — vollends aber wenn die gesamte Skepsis, welche in alten Zeiten aus falschen Systemen entstand, und in neueren, künftigen Zeiten noch daraus entstehen wird, eingreifen könnte in das *unmittelbare Urteil,* in die ursprüngliche Evidenz, wodurch das Gewissen jedes und aller Menschen einhellig erhalten wird, mitten unter metaphysischen nicht nur, sondern selbst religiösen Streitigkeiten? Doch es hat damit keine Not! Herr *Fries* hat sich hier dem gemeinsten Urteil des gesunden Menschenverstandes auf eine Weise blofsgestellt, die den Rez. aller weiteren Bemühungen überhebt.“

Diesen und anderen Vorkommenheiten gegenüber bedauert *Herbart*, dafs *Kant* von einer Metaphysik der Sitten geredet habe. Zwar habe er in dem, was er so bezeichnet, „die Grundlage der Ethik sehr scharf und nachdrücklich von der Anthropologie abgeschnitten, damit nicht Naturbestimmungen unter die Motive des moralischen Wollens gemengt würden; überdies stütze sich die kantische Freiheitslehre auf die schärfste Trennung der erscheinenden Natur, des Gebietes der strengen Notwendigkeit, von der intelligibeln Welt, worin Freiheit herrscht, und müsse sich darauf stützen, wenn sie irgend einen Zusammenhang und irgend einen Schein von Wahrheit behaupten solle; würden diese Scheidewände weggenommen, so stürze die ganze kantische Lehre zusammen, und es lasse sich nicht einmal aus ihren Materialien ein neues Gebäude aufführen.“ [1]) Nichtsdestoweniger sei aber nicht allein von den sich an *Kant* anschliefsenden Monisten, sondern selbst unter den Kantianern dieser Umstand übersehen worden, und unter dem Titel der Metaphysik der Sitten sei man auf etwas dem Wesen der Ethik und dem kantischen Sinne

---

bestimmt erst aus der Übereinstimmung eines Dinges mit seinen anerkannten Zwecken, ob etwas gut sei oder nicht, worauf *Herbart* einfach bemerkt, dafs die ursprüngliche Setzung des Zwecks eben durch ein Gefallen *in* der Beurteilung geschehe. Kl. Schr. III, S. 531. Werke XII, S. 415.

[1]) Rez. von *Steffens* kl. Schr. III, S. 559 fg. Werke XII, S. 440.

Fremdes ausgegangen. Ein auffallendes Beispiel dafür bot selbst der berühmte Verfasser der Geschichte des Pantheismus *J. B. Jäsche* in seinen *Grundlinien der Ethik*, deren Vorrede die „ungemein dreiste Behauptung" enthält, dafs ohne bestimmte Anerkennung einer *ethischen Metaphysik,* jede Lehre der Ethik entweder zu einer blofsen *Physik der Sitten* oder in eine blofse *Logik* des Sittlichen verwandelt, — oder endlich in einer Begründung der Ethik durch *Ästhetik* das Heil der praktischen Philosophie gesucht werde. Nachdem es *Herbart* bei dieser Gelegenheit als unpassend bezeichnet hatte, sich auf Ansichten und Gesinnungen *Kants* zu berufen, wo es auf eine wissenschaftliche Genauigkeit ankam, rügt er die Zusammenstellung der Physik der Sitten mit der ästhetischen Beurteilung; letztere sei „eine *Wertbestimmung,* jene erstere dagegen eine *psychologische Erklärung,* wie die Sitten entstehen und sich fortbilden können. Nun sei die Wertbestimmung gerade das, was die Sittenlehre leisten solle; die psychologische Erklärung aber das, warum sie sich nicht bekümmern solle. Noch mehr! Die Wertbestimmung ist das, was in allen sittlichen Urteilen wirklich vollzogen wird, wiewohl im gemeinen Leben mit manchem Irrtume vermengt; die psychologischen Erklärungen aber, wodurch bald unzeitige Entschuldigungen eines Vergehens herbeigeführt, bald durch die Frage nach der Thunlichkeit des Geforderten allerlei Zweifel an der Forderung selbst aufgeregt werden, — diese meist übel angebrachten Reflexionen haben von jeher die Sittenlehren verunstaltet, und die schlimmsten Zweifel daran veranlafst, wenn die *Physik der Sitten* gar eine *ethische Metaphysik* vorstellen wollte, als ob der Stolz des Namens die niedrige Verwandtschaft bedecken könnte. Es wäre eine wichtige Aufgabe für einen Historiker, alles Unheil zusammen zu stellen, was aus solcher Verunreinigung der Sittenlehre schon entstanden ist." [1]) Den Philosophierenden dagegen giebt *Herbart* den Rat,

[1]) Rez. von *Jäsches* Sittenlehre kl. Schr. III, S. 562. Werke XII, S. 563. Diesen Worten werden noch folgende Geschichtsbemerkungen hinzugefügt: „*Platon* stellt in der Republik die edelsten Grundsätze des echten sittlichen Geschmacks auf, aber er kann es nicht lassen, ihnen eine falsche Psychologie (λόγος, θυμός, ἐπιθυμία) unterzuschieben. Die *Stoiker* haben nicht genug an dem ὁμολογουμένως ζῆν, sie müssen auch noch allerlei Betrachtungen über die ersten Strebungen der Natur einmengen. *Kant* knüpft an seine Sittengesetze

erst mit dem Leichteren und Einfacheren zu beginnen, als mit dem Schwierigeren und Verwickelteren. Leichter aber und viel früher zu einer definitiven Entscheidung zu bringen sind die ethischen Untersuchungen, schwieriger dagegen die metaphysischen und psychologischen. Sind jedoch einmal zu einer Zeit, teils durch die natürlichen Irrtümer des gemeinen Denkens, teils und im besondern durch den Einflufs falscher Systeme, die ethischen Begriffe mit metaphysischen und psychologischen Begriffen in Verwirrung geraten, so bleibt nichts anderes übrig, als durch sorgfältige Behandlung der eigentlichen metaphysischen Aufgaben, nicht allein die einmal in lebhafte Anregung gekommenen Interessen zu befriedigen, sondern auch und zwar ganz im besondern, die den verschiedenen Erkenntnisgebieten zugehörigen Begriffe auseinander zu setzen, sie zu reinigen und zu berichtigen und dadurch jene heillose Mengerei mit falschen oder wenigstens ungesäuberten theoretischen Begriffen zu verhüten, welche *Herbart,* zu seinem grofsen Leidwesen, so gar häufig in den wissenschaftlich sein wollenden Behandlungen der Ethik gefunden hatte. Also: wie sehr Herbart auch prinzipiell auf eine selbständige und von der Einmischung metaphysischer und psychologischer Betrachtungen rein gehaltene Behandlung der ethischen Grundbegriffe drang, und wie streng er sich selbst an diese wissenschaftliche Maxime hielt, so erwarb er sich nicht allein hierdurch, sondern auch dadurch, dafs er die Metaphysik und Psychologie einer gründlicheren Behandlung unterzog, als dies von irgend einem seiner Vorgänger geschehen ist, ein grofses Verdienst um

---

noch eine Freiheitslehre, die ihn allen metaphysischen Zweifeln preisgiebt. *Spinoza* und *Fichte* stellen gar ihre falsche Metaphysik dergestalt in den Vordergrund, als ob das Sittliche darauf beruhete und damit stände und fiele! Alle diese Mifsgriffe samt denen der Engländer, die von Gefühl und Sympathie reden, gehören in eine Klasse, weil sie da, wo es lediglich auf Wertbestimmungen ankommt, unnütze Zusätze einmengen, welche nichts vermögen, als Mifshelligkeiten herbeizuführen, und dasjenige, worüber im Grund alle Parteien einverstanden sind, in Schatten zu stellen."

Eine vortreffliche Darstellung des eigentlich wissenschaftlichen Gedankenfortschritts von den Lehren des Xenophontischen Sokrates zu *Plato* und über ihn hinaus zu den eigentlichen Grundlegungen der Ethik, siehe in dem *Entwurfe zu Vorlesungen über die Einleitung in die Philosophie* 1807. Werke XII, S. 122 fg.

die Ethik. Denn wer diese Untersuchungen näher kennen gelernt und gründlich erwogen hat, wird ebenso fern davon sein, die Ethik metaphysisch oder psychologisch begründen zu wollen, als einige leidlich ernste Versuche, das syllogistische Schlufsverfahren psychologisch zu erklären, das beste Abschreckungsmittel sind, die mittelbaren und unmittelbaren logischen Evidenzen auf diese Weise näher begründen zu wollen. Handelt es sich dagegen um die Frage, wie das, mit wissenschaftlicher Genauigkeit einer exakten Begriffsbehandlung, als gut und recht Erkannte unter den dargebotenen Verhältnissen des wirklichen Lebens, im Verhalten des Einzelnen für sich und als Glied der Gesellschaft, zur Ausführung zu bringen, oder, wie man gern sagt, zu realisieren sei, so werden dann jene Ergebnisse rein theoretischer Untersuchungen eine sehr willkommene Hilfe bieten. Diese aufserordentlich bedeutungsvolle Seite der Reform einer wissenschaftlichen Behandlung der Ethik bei *Herbart*, dadurch verkleinern zu wollen, dafs man auf die von ihm gründlich zurückgewiesenen Mengereien wieder zurückgeht, ja ihm die wohlüberlegte Sonderung der verschiedenartigen Fragen und die des Primären von dem Sekundären als ein zersplitterndes oder „atomisierendes“ Verfahren zum Vorwurf zu machen, ist nichts anderes, als der Tadel eines wissenschaftlichen Verfahrens deshalb, weil es sich nicht in Heterozetesen ergeht und ergehen will. Wo freilich die alte „thörichte Vorliebe für die Einheit, welche überall die scharfen Kanten der Natur umnebelt, dieselbe Neigung zu Verwechselungen, dieselbe Unsicherheit des Blickes erzeugt,“ [1]) da wird man immer noch geneigt sein, wissenschaftliche Tugenden als Fehler zu bezeichnen, und nicht aufhören, wissenschaftlichen Gebrechen, als wären es ruhmwürdige Eigenschaften, ein Loblied zu singen.

Das System.

In den bisherigen Abschnitten ward zuerst dargethan in welcher Weise *Herbart* an *Kant* sich anschlofs, sodann worin er *Kant* entgegentrat und drittens wie er sich zu den falschen Bestrebungen des stabilen, progressiven und regressiven Kantianismus verhielt. Es könnte nun noch weiter gezeigt werden, wie

---

[1]) Kl. Schr. III, S. 568. Werke XII, S. 448.

Herbart bei verschiedenen Gelegenheiten den fortschreitenden Irrtümern seiner Zeitgenossen entgegentrat, und wie die dabei genommenen Gesichtspunkte immer folgende blieben: Erstens, das von *Kant* bereits als richtig Erkannte nicht wieder in Zweifel ziehen zu lassen, und dem von ihm als falsch Abgewiesenen nicht von neuem Zugang zu gestatten; sodann die von *Kant* begangenen Fehler nicht nachwirken oder durch noch gröſsere überbieten zu lassen; endlich das von *Kant* noch ungenügend Behandelte einer weiteren wissenschaftlichen Erörterung zu unterwerfen und, statt sich zu ergehen in den verschiedenen Meinungen über die Sache, die Aufmerksamkeit lieber auf sie selbst zu richten und so durch wissenschaftliche Forschung bestimmte Entscheidungen zu bewerkstelligen. Doch dies besonders durchzugehen, würde uns hier zu weit führen.

Die Aufgabe der allgemeinen Ethik.

Es ist öfters *Herbart* zum Vorwurf gemacht, daſs er theoretische Philosophie und praktische Philosophie zu schroff abgesondert habe. Doch war eine strenge Sonderung der verschiedenen Aufgaben wissenschaftlicher Forschung die Bedingung ihres Gelingens. Denn, ohne genaue Fragestellung kein bestimmter Bescheid! Nichts anders aber, als solche Verstöſse gegen die wissenschaftliche Ordnung, sind es, wenn die Frage nach dem Sollen abhängig gemacht wird von der Frage nach dem Sein und wirklichen Geschehen, und die Frage nach dem absolut Guten von der Frage nach dem Können oder die Frage nach dem Recht von der Frage nach der Macht. Von solchen Polyzetesen und Hoterozetesen die wissenschaftliche Behandlung der Ethik befreiet zu haben ist ein nicht genug zu schätzendes Verdienst *Herbarts*. Es ist daher ein sicheres Zeichen, daſs jemand in der wissenschaftlichen Besinnung sehr zurückgeblieben ist, wenn er an die betreffenden Erörterungen noch die Forderung einer höheren wissenschaftlichen Deduktion stellt, in dem Wahne, als bestände das Wesen einer solchen darin, Alles aus Einem oder das Besondere aus irgend welchem angenommenen Allgemeinen, als aus seinem letzten Grunde, in artificiöser Weise abzuleiten. Nicht mit dergleichen Ableitungen eines Vielen aus einer hohlen Einheit, sondern vielmehr mit Auseinandersetzung eines noch undeut-

lich erkannten und deshalb oft falsch verbundenen Mannigfaltigen haben wir hier zu thun.

Indem nun die Ethik, *die allgemeinsten Formen des Guten*, worauf die Bestimmungen über die besonderen Verhältnisse des moralisch Guten zurückzuführen sind, *deutlich und vollständig darzulegen hat*, ist sie eine *rein formale* Wissenschaft. Als solche hat sie mit der Logik dies gemeinsam, dafs das Ziel ihrer Untersuchung nicht dahin geht, zu erforschen, was wirklich ist und wirklich geschieht, und aus welchen Ursachen etwas geschehen möge. Beiden genügt vielmehr völlig der Gedanke eines möglichen Geschehens; der Logik, die Voraussetzung eines möglichen Denkens, der Ethik, die Voraussetzung eines möglichen Begehrens und Wollens. Für dieses sowohl wie für jenes sollen absolut normative Bestimmungen aufgestellt werden. In dieser Absicht nimmt die Ethik ebensowenig als die Logik den Charakter einer Gebieterin an, mit mannigfachen Forderungen eines ursprünglichen und unbedingten Sollens, sondern es geht die Ethik auf die letzten Beziehungspunkte des im sittlichen Gebiete sich vielfach erhebenden Sollens für das mögliche und wirkliche Handeln zurück. Von der Logik aber unterscheidet sie sich bei diesem Zurückgehen dadurch, dafs diese die Verbindlichkeit zu ihrem Sollen auf gewisse Verhältnisse von Vorstellungen zurückführt, vermöge deren über eine bestimmte Verknüpfung oder Trennung von Begriffen eine unbedingte *Zustimmung* oder *Ablehnung* ergeht, während die Ethik die letzten Begründungen ihres Sollens nicht in ein unwillkürliches und unbedingtes Ja oder Nein setzt, sondern sich dabei auf solche Verhältnisse von Vorstellungen bezieht, die, wenn sie dem Bewufstsein gleichmäfsig vorschweben, das Urteil des *absoluten Beifalls* oder *Mifsfallens* erwecken. Gemeinsam ist der Logik und der Ethik wiederum zweierlei. *Erstens*, dafs beide den letzten Grund der Nötigung zu ihrem Sollen in ein Mufs setzen, welches sich als ein non possumus quin, ein nicht anders Können ankündigt, unter der Bedingung nämlich, dafs man das in angemessener Weise zum Bewufstsein bringt, worüber unausbleiblich diese und keine andere Entscheidung erfolgt. *Zweitens*, dafs weder die Logik noch die Ethik ihren Beruf darin setzt, die Ursachen dieses Mufs weiter zu ergründen, also etwa eine psychologische Fundamentallehre ihren Bestimmungen

voraus zu schicken. Es genügt vielmehr beiden Wissenschaften, zur Begründung ihrer Weisungen, vollständig die Hinweisung aufs Experiment. Sie suchen aber dasselbe dadurch sicher zu machen und vor Fehlgriffen zu bewahren, daſs sie genau dasjenige darbieten, dessen Beachtung immer und immer wieder dasselbe experimentelle Resultat giebt, und daſs sie auſserdem noch ganz besonders auf die Bedingungen aufmerksam machen, welche von seiten des vorstellenden Subjekts dazu erforderlich sind; nämlich ein ungetrübtes, ruhiges und den Vorstellungsobjekten sich ungeteilt hingebendes Vorstellen. Wie es nun gegen diese unmittelbare Evidenz keine weitere Instanz giebt, so würde es ein offenbares Verkennen dessen sein, um was es sich hier handelt, wenn man für die Giltigkeit solcher Entscheidungen noch einen Beweis forderte. Dies hieſse so viel, als die unmittelbare Evidenz dessen was sich als solches darbietet zu leugnen. Freilich, wer dieselbe nicht wahrnimmt, für den redet sowohl Logik, als Ethik vergeblich. Es sind das ihre Grundvoraussetzungen und die Grundbedingungen dessen was man als verständig und human bezeichnet. Gemeinsam hat endlich die Ethik, als formale Wissenschaft, mit der Logik noch dies, daſs der besondere Inhalt derjenigen Willensbestrebungen, über deren absoluten Wert oder Unwert sie entscheidet, ihr ebenso gleichgiltig ist, wie der Inhalt derjenigen Vorstellungen oder Begriffe, über deren richtige oder falsche Verbindung die Logik ihre Regeln aufstellt. Doch würde es ein Verkennen des wahren Sachverhältnisses sein, wenn man den formalen Charakter beider Wissenschaften sich so deuten wollte, als werde in ihnen überhaupt von dem Inhalte derjenigen Begriffe, mit denen sie zu thun hat, abgesehen, und als ob sie sich mit leeren Schemen beschäftige. Beide behandeln Verhältnisse von etwas Vorgestellten oder Vorzustellenden, welche sich gleichbleiben, möge dies Vorgestellte nun diesen oder einen anderen Inhalt haben. Die Ethik redet von harmonischen oder disharmonischen Verhältnissen eines Vorgestellten, die Logik von Verhältnissen der Übereinstimmung oder des Widerstreits der Gedanken. Gefühlt aber und wahrgenommen kann diese Harmonie oder Disharmonie und diese Übereinstimmung oder dieser Widerstreit nur dann werden, wenn etwas ganz Spezielles mit seinem bestimmten Inhalte zum Vorstellen gelangt, sonst nicht. Wird

gleichwohl von geübten Denkern schon über *abstrakt* aufgestellte Verhältnisse entschieden, wie z. B. in der Logik über das Verhältnis konträr oder kontradiktorisch entgegengesetzter Begriffe und in der Ethik über den Konflikt zweier Willensbestrebungen verschiedener Personen an ihrem gemeinsamen Willensobjekte, so beruhet die subjektive Sicherheit der Entscheidung darauf, dafs man sich an besondere Fälle erinnert, in denen man dergleichen Entscheidungen an konkreten Verhältnissen gewonnen hat. Dem einen wird dies schwerer, dem anderen leichter, je nach der vorausgegangenen Vertiefung und nach der gewonnenen Fertigkeit in der Besinnung.

Nun aber schliefsen Logik und Ethik das Gebiet der formalen Wissenschaften noch nicht ab. Es gehören zu letzteren noch die einzelnen Disziplinen der Ästhetik: Musik, Malerei, Plastik, Architektonik, Poesie und Rhetorik. Alle diese haben mit der Ethik dies Gemeinsame, dafs ihre normativen Entscheidungen über Schönes oder Häfsliches auf einer Vorstellung von harmonischen oder disharmonischen Verhältnissen beruhen, welche das Urteil eines absoluten Beifalls oder eines absoluten Mifsfallens erwecken. Sie unterscheiden sich aber dadurch von der Ethik, dafs die ihnen eigentümlich zukommenden Objekte der Beurteilung andere sind. Bei der Musik sind es Töne, bei der Malerei Farben und Umrisse u. s. w., bei der Ethik dagegen sind es Willensbestrebungen. Sodann unterscheiden sie sich von dieser noch dadurch, dafs ihre Weisungen nur diejenigen angehen, welche derartiges Schönes hervorbringen oder beurteilen wollen, während dagegen sich keine Person den Weisungen der Ethik entziehen kann, weil ihre Weisungen sich auf etwas beziehen, welches zur wesentlichen Eigenschaft einer Person gehört. Der Betreibung der einzelnen schönen Künste kann jemand sich entziehen, ohne deshalb gerade einen Vorwurf auf sich zu laden, aber zu sagen, ich mag nicht mehr wollen hiefse so viel, als dies: keine Person mehr sein zu wollen. Die Ethik also erstreckt ihre Weisungen überall dahin, wo wirklich gewollt wird, oder gewollt werden soll; wie überall dahin, wo gedacht wird oder gedacht werden mag, die Weisungen der Logik ergehen.

Diejenigen Willensverhältnisse nun aufzusuchen, über welche sich, beim vollendeten Vorstellen derselben, unwillkürlich und

jederzeit die Urteile des absoluten Beifalls oder des absoluten Mifsfallens erheben, und daraus die besonderen Weisungen für das Verhalten der Menschen, sowohl einzeln für sich als auch im gesellschaftlichen Verbande mit einander, abzuleiten — dies und nichts anderes ist die Aufgabe der Ethik. Werden dadurch alle bei ethischen Fragen sich erhebenden wissenschaftlichen und praktischen Bedürfnisse noch nicht befriedigt, so ist das nicht die Schuld der Ethik. Sie hat völlig genug gethan, wenn sie jene Aufgabe gelöst hat. Wie aber ihr Gelingen wesentlich davon abhängt, dafs sie nicht mit fremdartigen, oder von vornherein mit sekundären Aufgaben belastet wird, so hängt wiederum eine befriedigende Beantwortung anderer Fragen, über die Genesis des Sittlichen und der Ursachen desselben, wie über seine Verbreitung und Befestigung, davon ab, dafs das eigentliche Wesen des Sittlichen zuvor genügend erkannt und von der Entstellung durch fremdartige Begriffe befreit ist.

Die absolute Wertschätzung oder die ästhetische Beurteilung.

Dafs auf dem Gebiete der Ethik allein der Wille Gegenstand einer absoluten Wertschätzung sei, war bereits schon durch *Kant* zur Entscheidung gebracht. Nur beschränkte *Kant* die absolute Wertschätzung allein auf den Willen, indem er die Würde der Ethik dadurch herabzusetzen glaubte, wenn er diese Schätzung in eine Reihe stellte mit den sonstigen ästhetischen Wertschätzungen, als ob diese weniger absolute Schätzungen seien. Ja noch mehr, er scheute sich, auf das Eigentümliche dieser Schätzung näher einzugehen, um nicht etwa untergeordneten oder fremden Motiven die eigentliche Entscheidung darüber, welcher Wille gut und welcher Wille böse sei, geben zu lassen. Diese übertriebene Scheu war es, welche *Kant* von einem näheren Eingehen in den eigentümlichen Charakter einer absoluten Wertschätzung und demgemäfs von einer ästhetischen Begründung des Ethischen abhielt, und aus dem Fehler, welchen er zu vermeiden suchte, in den entgegengesetzten, der Härte und logischen Dürre, trieb. Um aber nicht in den Fall zu kommen, die Objekte einer blofs relativen Wertschätzung, statt der Objekte einer absoluten Wertschätzung, oder wie er sagt, die materiellen und empirischen Motive des Wollens und Handelns, mafsgebend sein zu lassen, hätte

er es sich vielmehr angelegen sein lassen sollen, beim Abweisen aller derjenigen Arten des Vorziehens oder Verwerfens, welche entweder auf einer blofs relativen oder auf einer noch unklaren Wertschätzung beruhen, diejenigen Bestimmungen zu verdeutlichen, welche eine absolute Wertschätzung kennzeichnen; nicht hätte er dieselbe dadurch in Verdacht niederer Motive setzen sollen, dafs die Urteile des absoluten Wohlgefallens oder Mifsfallens der Ausdruck gewisser Gefühle sind, welche das Beurteilte unabweislich in uns erweckt.

In der umfassendsten Weise ist jenes erst von *Herbart* geschehen. Derselbe schied zunächst von dem Begriffe der absoluten Wertschätzung nicht allein alle diejenigen Arten des Vorziehens und Verwerfens ab, welche auf einer relativen Wertschätzung beruhen, sondern auch die, bei denen das Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen mit dem Gefühlten so eng verschmolzen ist, dafs sich die eigentlichen Gegenstände dieser Gefühle nicht deutlich angeben lassen. Sodann ging er auf die besonderen Bedingungen ein, unter welchen ein Wollen Gegenstand absoluter Wertschätzung sein kann und suchte hiernach diejenigen Arten von Willensverhältnissen auf, über welche das Urteil des absoluten Beifalls oder Mifsfallens sich unwillkürlich, und zwar bei allen Vernunftwesen erhebt.

Achten wir genauer auf die verschiedenen Anlässe, wodurch wir uns innerlich genötigt fühlen, ein Wollen oder Handeln als gut, das andere als böse zu bezeichnen, so werden wir finden, dafs meistenteils mehrerlei Veranlassung zu jenen Urteilen vorhanden sind. Diese verbinden sich unwillkürlich und zum Teil unbemerkt zu einem gewissen Gesamteindruck, dem wir dann durch irgend welche, auf das dargebotene Objekt bezogene, Prädikate des Beifalls oder Mifsfallens oder wenigstens des Vorziehens oder Verwerfens einen Ausdruck geben. Dieser Gesamteindruck aber ist bald ein deutlicher, bald ein ziemlich unklarer, bald ein noch schwankender, bald ein fest bestimmter, je nach der Beschaffenheit des der Beurteilung sich Darbietenden, und nach dem in der beurteilenden Person vorhandenen Vorstellungskreise, welcher sich apperzipierend dazu verhält. Daher kommt es, dafs man oft in Verlegenheit gerät, wenn man genau angeben soll, was denn das eigentlich ist, weshalb man einem Verhalten sein Lob oder seinen Tadel erteilt. Diese Verlegenheit steigert sich,

wenn die Anlässe zu Lob und Tadel in einer Handlungsweise so mit einander verwebt sind, dafs man nicht recht weifs, wie man sein Urteil danach einrichten soll. Sucht man nun dem zu Hilfe zu kommen und das Einzelne, weshalb gerade ein Verhalten als lobenswert oder als tadelnswert erscheint, hervorzuheben, so stellt sich nicht selten der sonderbare Umstand heraus, dafs es gerade relative Wertschätzungen waren, welche zu einem entschiedenen Lobe oder Tadel Veranlassung gaben, oder dafs man sich vorzugsweise bestimmen liefs von gewissen Gefühlen des Angenehmen oder Widerwärtigen, der Sympathie oder Antipathie, oder auch von sonstigen ästhetischen Eindrücken, während man die Angabe dessen, was allein das Entscheidende für eine absolute Wertschätzung sein kann, mit einer gewissen Unbefriedigtheit ansieht. Es scheint zu wenig zu sein, um dasjenige anzugeben, wodurch man sich zu seinem Urteile bestimmt fühlt. Ein solches Gefühl der Unbefriedigtheit bleibt bisweilen sogar dann noch, wenn man sich überzeugt hat, dafs einzelne Arten von relativer Wertschätzung nicht das eigentliche Bestimmende sein können, und wohl auch in dem besonderen Falle nicht die wahre Ursache des Beifalls oder des Tadels gebildet haben. Hat man dagegen erkannt, welche Willensverhältnisse die eigentlichen Objekte eines absoluten Beifalls oder Mifsfallens auf sittlichem Gebiete sind, und sind die verschiedenen Arten einer blofs relativen und noch nicht völlig objektiven Beurteilung, wie nicht minder das Verfahren der moralischen Zurechnung davon unterschieden: so wird die ästhetische Analyse des zu einer gewissen Einheit verbundenen Mannigfachen, welches in Wirklichkeit sich der Beurteilung darbietet, bei weitem leichter sein. Immerhin aber hat sie noch ihre besonderen Schwierigkeiten. Wie nützlich es daher auch zur sittlichen Aufklärung ist, Willensäufserungen, über welche gewisse Prädikate des Lobes oder des Tadels ausgesprochen sind und ausgesprochen werden, mit Rücksicht auf den ihnen beigelegten Wert oder Unwert, genau zu analysieren, so ist dieser Weg doch nicht ausreichend, um zur festen Bestimmung sämtlicher sittlicher Grundverhältnisse, denen eine absolut normative Bedeutung zukommt, zu gelangen. Wenigstens zeigt die Geschichte, dafs man auf diesem Wege nicht dahin gelangt ist, sondern sich dabei häufig in einer Menge von Mifshelligkeiten

verwickelt hat. Die Ethik ist nun einmal keine empirisch analytische oder induktive, sondern eine aprioristisch *konstruktive* Wissenschaft, um für mögliche Fälle ihre bereits fertigen Weisungen in Bereitschaft halten zu können. Als faktische Unterlagen hierzu bedarf sie weiter nichts, als *erstens* die Thatsache eines mannigfachen Vorziehen und Verwerfens mit der Bemerkung eines solchen, welches auf absolute Geltung Anspruch macht; *sodann* die Thatsache, dafs zu einer solchen Beurteilung nicht wirkliche Handlungen oder Willensäufserung, wie sie die Erfahrung darbietet, nötig sind, sondern dafs blofs vorgestellte Handlungen, vorgestellte Willensverhältnisse — Willensbilder, dazu ausreichen, ein völlig entschiedenes und bestimmtes Gefallen oder Mifsfallen hervorzurufen. Macht sich doch diese Beurteilung ebensogut bei Romanen und Märchen, als bei wahrer Geschichte geltend. Hat man es sich nun aufserdem verdeutlicht, dafs selbstbewufste Begehrungen und Willensbestrebungen die eigentlichen Beziehungspunkte der sittlichen Wertschätzung sind, so ist die weitere Frage dann die, in welcher Weise, oder, bestimmter gesagt, in welcher Form sie dies sein mögen. Die nächste Antwort auf diese Frage ist eine negative, nämlich: nicht insofern, als sie nur Gegenstand einer blofs relativen, oder noch nicht gehörig objektivierte Wertschätzung sind. Diese Arten von Wertschätzung sind zunächst zu verdeutlichen, um späterhin, durch genauere Kenntnis ihrer Eigentümlichkeit, vor Verwechselung derselben mit dem Wesen einer absoluten Wertschätzung gesichert zu sein.

Blofs relative Wertschätzungen sind alle die, durch welche ein Gegenstand nicht seiner selbst wegen geschätzt wird, sondern um etwas anderen willen, mit dem er in Verbindung steht oder in Verbindung gesetzt wird. Dergleichen Schätzungen sind die, welche bestimmt werden nach *Nutzen* oder *Schaden* und im besondern danach, ob sie *Lust* oder *Unlust* erwecken.

Beim Nützlichen oder Schädlichen wird ein Zweck vorausgesetzt, für welchen etwas förderlich oder nachteilig ist. Als Mittel zur Erreichung desselben wird es vorgezogen, als Hindernis an der Erreichung des Zweckes wird es verworfen. Aus welchen Rücksichten dem Zwecke ein Wert beigelegt wurde, ob ihm ein absoluter oder auch nur ein relativer und vorübergehender zukommt, ist hierbei gleichgiltig. Wesentlich ist nur dies, dafs et-

was lediglich nach dem Gesichtspunkte des Mittels zur Erreichung eines Gutes, nicht danach, was es für sich wert sein möge, geschätzt wird. Auf einer solchen Art von Wertschätzung beruhet der *Eudämonismus*, sei er gröberer oder feinerer Art. Ein gewisses Wohlsein, möge es beschrieben werden wie es wolle, ist der eigentliche Zweck; eine besondere Beschaffenheit oder Richtung des Wollens ist das Mittel dazu. Möge nun auch in der That dieses Wollen ein völlig sicheres Mittel zur Erreichung jenes Zweckes sein, immerhin wird dabei ein Wollen nicht seiner selbst willen, sondern eines anderweitigen Zweckes wegen geschätzt. Die Rücksichten, nach welchen ein Verhalten, rein für sich betrachtet und abgesehen von den für das Wohlbefinden daraus erwarteten Beiträgen, das Urteil eines besondern Beifalls oder Mifsfallens erwecken möge, werden dabei beiseite gesetzt. Ein Wollen gilt lediglich deshalb als gut, weil es nützlich ist. Der eigentliche Wert eines wohlwollenden, rechtlichen und überzeugungstreuen Verhaltens bestände danach nur darin, wiefern es der eigenen Glückseligkeit des so sich verhaltenden förderlich sei. Das System des Eudämonismus ist sonach das System des absoluten Egoismus.[1])

Wenn bei der Beurteilung nach Nutzen oder Schaden der letzte Beziehungspunkt der Schätzung immerhin ein fest bestimmbarer und objektiver sein kann, so fällt dieser Umstand gänzlich

[1]) Der Charakter des Eudämonismus liegt darin, dafs er den Genufs als solchen zum Zweck des Lebens macht. Abgesehen davon, dafs er durch Auffassung der umgebenden Welt als blofses Mittel und durch die Isolation des Eigennutzes ein gesellschaftliches Leben unmöglich macht, widerlegt er sich durch die Naturbestimmtheit des Menschen, welche für rasche Abstumpfung der sinnlichen und der geistigen Genufsfähigkeit gesorgt und dem Genusse die ihm feindliche Sättigung zur steten Begleiterin gegeben hat. Die Förderung der inneren Einheit des Menschen mit sich selbst verhält sich rigoristisch zu jedem Verlangen nach Genufs als solchem, weil dieser als eine blofs momentane Befriedigung jene Einheit ebensowohl stören als fördern kann; aber sie gesteht dem Eudämonismus allerdings zu, einmal, dafs der Mensch fortwährend in dem Streben nach einem dauernd befriedigenden Zustande begriffen ist, und dafs ohne Anticipation (Vorwegnahme) einer erwarteten Befriedigung überhaupt kein Wollen und Handeln irgendwelcher Art zu stande kommen kann, ferner dafs die innere Einheit mit sich selbst nicht in leidendem Genusse, sondern in vollkommener Ausbildung und dauernd regsamer Anstrengung aller Kräfte besteht." *Waitz:* Pädagogik 1875. XXXIV.

dann weg, wenn etwas danach geschätzt oder verworfen werden soll, wiefern es zur Befriedigung einer Begehrung dient, also entweder Lust oder Unlust erweckt. Von welcher Beschaffenheit es sonst sein mag, ob edel oder gemein, ob schön oder häfslich, ob angenehm oder unangenehm, darauf kommt es nicht an, sondern nur darauf, ob es einer Begehrung entspricht oder nicht. Nun aber wechseln die Begehrungen mannigfach; ein und dieselbe Sache erweckt nicht allein bei verschiedenen Menschen, sondern bei ein und derselben Person bald Lust bald Unlust; selbst Angenehmes hann Gegenstand der Verabscheuung und Unangenehmes Gegenstand der Begehrung werden; endlich übt die veränderte Gemütslage nach der Befriedigung einen so bedeutenden Einflufs auf die Beurteilung aus, dafs ein vorher stark Begehrtes mit Gleichgiltigkeit angesehen, wenn nicht gar geradezu verabscheuet wird. Daher nimmt die *Hedonik*, welche die letzten Bestimmungsgründe für das sittliche Handeln in die veränderliche Lust setzt, den tiefsten Standpunkt des Eudämonismus ein. Die Beurteilung ist nicht allein interessiert, sondern auch sehr schwankend, und die ganze sittliche Lebenskunst besteht in einer raffinierten Erwägung dessen, was mit Rücksicht auf die wirklichen und möglichen Begehrungen den meisten Genufs bringt und das Gegenteil, die Unlust, möglichst fern hält oder verringert.

Was nun das Angenehme und Unangenehme im engeren Sinne betrifft, so hat dies allerdings vor dem blofs Nützlichen und Schädlichen, Lust oder Unlust Erweckenden etwas voraus. Es nähert sich einer objektiven Beurteilung mehr an. Denn nicht alles Angenehme oder Unangenehme ist durch eine besondere körperliche oder geistige Stimmung bedingt. Es giebt manches Angenehme und Unangenehme, das bei einem nicht annormalen Zustande des Wahrnehmenden sicher als solches gefühlt wird. An völliger Objektivität geht ihm nur dies ab, dafs dasjenige, welches dabei zur Wahrnehmung kommt, als ein rein für sich Vorzustellendes, sich nicht begrifflich absondern läfst von dem damit verbundenen Gefühle. Fragt man nämlich nach den eigentlichen Subjekten, welchen das Angenehme oder Unangenehme als Prädikat beigelegt wird, so schiebt sich dabei immer der Prädikatbegriff vor. Das Gefühlte ist mit dem Gefühl so eng verschmolzen, dafs es sich davon nicht unterscheiden läfst, also

auch kein Gegenstand einer wissenschaftlichen Bestimmung werden kann. In der technischen Parfümerie spricht man nun zwar neuerdings von Harmonie und Disharmonie gewisser Geruchsempfindungen, aber die Bestimmung derartiger harmonischer Verhältnisse ist noch weit entfernt von der musikalischen Bestimmung konsonierender oder dissonierender Intervalle. Wie nun hier die einzelnen Töne genau angegeben werden, welche zusammen vernommen einen angenehmen oder unangenehmen, einen wohlgefälligen oder mifsfälligen Effekt machen, dasselbe mufs auch bei denjenigen Willensverhältnissen stattfinden, über welche ein Urteil des Beifalls oder Mifsfallens sich erhebt, soll die Ethik den Ansprüchen einer objektiven Wissenschaft genügen.

Mit Abweisung alles dessen nun, was, entweder wegen der eigentümlichen Undeutlichkeit des Vorgezogenen oder Verworfenen, oder wegen einer nur relativen Wertbestimmung, kein Gegenstand ästhetischer Beurteilung oder absoluter Wertschätzung sein kann, hängt noch die Abweisung eines Verfahrens zusammen, das Ethische auf gewisse sekundäre Begriffe zurückzuführen und diese als die eigentlichen ethischen Grundbegriffe zu betrachten. Es sind dies die Begriffe des *Gutes,* der *Pflicht* und der *Tugend,* welche zwar deshalb, weil sie das Denken über sich hinausweisen, zu ethischen Erkenntnisbegriffen gebraucht werden können, nicht aber als die ethischen Grundbegriffe, wie wenn sie die eigentlichen Normalbestimmungen des Guten bereits in sich fafsten, anzusehen sind.

Sofern das sittlich Vortreffliche etwas Wünschenswertes ist, ist es allerdings ein *Gut.* Nicht aber ist sein eigentlicher Wert darin zu setzen, dafs es Gegenstand einer Begehrung ist. Erst dann, wenn das eigentümlich Wertvolle des Ethischen erkannt ist, wird es mit Recht als Gut, und zwar als höchstes bezeichnet werden können. Sonst gerät man in eine Cirkelbewegung des Denkens und in Eudämonismus. Es wird nämlich etwas für ein Gut gehalten, weil es begehrt wird, und es wird begehrt, weil es ein Gut ist. Hieraus ergiebt sich zugleich auch die Warnung, bei Aufsuchung der absolut wohlgefälligen oder absolut mifsfälligen Willensverhältnisse, als das eine Glied, einen bestimmten Willen anzunehmen, und das andere Glied in den Objekten des betreffenden Wollens zu suchen. Es erfährt nämlich ein Wollen

dadurch keine unmittelbare, sondern immer nur erst eine relative Wertschätzung, wenn es mit den Objekten, welche es begehrt oder verabscheut, in Beziehung gesetzt wird. Aufserdem gehört das Objekt des Wollens, als der dasselbe besonders bezeichnende Zweckgedanke, zum vollständigen Begriff eines Wollens, und eine teilweise Wiederholung dessen, was in der Vorstellung eines bestimmten Wollens schon vorhanden ist, dürfte schwerlich das zweite Glied eines Verhältnisses abgeben, bei dessen Zusammenfassung mit dem ersten eine Spur von ästhetischem Urteile stattfinden kann. Höchstens ein Ja oder ein Nein möchte sich dabei ergeben. Dergleichen logische Urteile sind aber noch lange keine ästhetischen.

Was nun den *Pflicht*begriff anlangt, so scheint er ganz besonders der Ethik den Charakter des höhern Ernstes, ja der Heiligkeit zu verleihen. Denn die Pflicht mit ihrem unbedingten Sollen tritt als Forderung auf, gegen welche es keine Instanz giebt. Diese Forderung jedoch ist nur erst dadurch über alle Willkür und über den Charakter eines blofsen Machtgebotes hinaus, wenn das Sollen sich auf die Erreichung von etwas absolut Wohlgefälligem oder auf die Vermeidung von etwas absolut Missfälligem beziehet. In dieser Erkenntnis und unwillkürlichen Zustimmung liegt erst das sittlich Verbindliche des Pflichtgebotes, welches übrigens nur dann sich erhebt, wenn etwas nicht geschehen ist oder beanstandet wird, was nach den Weisungen des sittlichen Urteils hätte geschehen sollen. Aus diesem Grunde ist auch das Verfahren, die Ethik in *der* Weise *religiös begründen* zu wollen, dafs der unbedingte Wille Gottes oder das göttliche Machtgebot, als solches, das endgiltig Bestimmende sei, zurückzuweisen. Die Verbindlichkeit zum Gehorsam unter den göttlichen Willen besteht nicht in der Vorstellung von der Macht desselben — diese Betrachtung würde die religiöse Ethik zu einem groben Eudämonismus erniedrigen — sondern in der Überzeugung von dessen Güte und absoluten Vortrefflichkeit. Dafs dem so ist und wiefern dies ist, darüber soll unser Inneres selbst Zeugnis geben. So ist es geordnet.

Endlich haben wir noch den *Tugend*begriff. Tugend bezeichnet eine beharrliche Eigenschaft und ist ursprünglich ein relativer Begriff, der einer Tauglichkeit zu irgend einem Zwecke.

Demgemäfs redet z. B. *Aristoteles* auch von Tugenden eines Pferdes u. s. w. Soll nun erkannt werden, ob die Tugend einen absoluten Beifall in Anspruch nimmt, so mufs zuvor der Zweck erkannt sein. Hat dieser auch einen nur relativen Wert, so kann auch über die Tugend nur ein relatives Lob ergehen. Soll sie dagegen absolut gelobt werden, so mufs ihr Zweck ein absolut löblicher sein. Daher kann die Tugend nicht selbst das Prinzip der Ethik, sondern nur ihren Beziehungspunkt bilden. Tugend verhält sich zur Pflicht, wie dauernde Eigenschaft zur einzelnen Handlung. Die Tugend eines Menschen wird also ethisch seine Tauglichkeit und Geneigtheit sein, das absolut Wohlgefällige darzustellen. Deshalb kann dieser Begriff erst da eintreten, wenn nach Bestimmung des absolut Wohlgefälligen die Frage sich erhebt, wie und wodurch dasselbe realisiert werde.

Wie nun die Lehre von den Tugenden, Pflichten und sittlichen Gütern im Systeme der sittlichen Normalbestimmungen keine primäre, sondern erst eine sekundäre Stellung einnimmt, so auch die Lehre vom *moralischen Urteil* oder vom *Gewissen*. Das moralische Urteil ist eine Beurteilung des persönlichen Wertes oder Unwertes, je nachdem eine Person demjenigen, was sie als gut oder böse erkannt und für sich als verbindlich eracbtet hat, in ihren Handlungen Folge leistete oder nicht. Das Wesen dieses Urteils ist logischer Art. Es entscheidet darüber, ob die einzelnen Ausführungen oder Unterlassungen zu gewissen ethischen Maximen, Vorsätzen und Absichten der Handelnden passen oder nicht. Zwar stellen sich hierbei auch Gefühle ein, nämlich ein Gefühl der Beruhigung und Zufriedenheit, wenn es gelungen ist in einzelnen Handlungen seinen eigenen sittlichen Vorsätzen zu entsprechen, mögen dieselben auch nur darin bestehen, irgend einem Gebote oder Gesetze Folge zu leisten; und ein Gefühl der Beunruhigung, bis zur gröfsten Angst und Qual, wenn man seinen sittlichen Vorsätzen zuwider gehandelt hat. Sieht man hierbei nun auch von den Zuständen der Furcht und des Entsetzens ab, welche der Gedanke an die übeln Folgen einer Handlung erweckt, so sind doch die Gefühle der Beruhigung oder der Beunruhigung bei einem guten oder bösen Gewissen wesentlich verschieden von denjenigen, welche bei der ästhetischen Beurteilung stattfinden. Es sind Affekte, welche bei aller ihrer

möglichen Steigerung oder Herabstimmung, im Vergleich zu dem mannigfachen Ausdruck der ästhetischen Gefühle, immer etwas Einförmiges haben. Denn die Stärke oder Schwäche der bei einem guten oder bösen Gewissen hervortretenden Affekte ist nicht davon abhängig, ob jemand wohlwollend oder übelwollend, rechtlich oder ungerecht, mutig oder feige, besonnen oder leichtsinnig gehandelt hat. Mit Recht sagt daher *Herbart*, dafs die Beziehung der ethischen Beurteilung auf diese Affekte das sittliche Gefühl platt mache. Über die eigentümliche Schönheit oder Häfslichkeit der verschiedenen Willensverhältnisse im Bewufstsein des Beurteilenden wird dabei hinweggesehen. Und doch macht Wohlwollen oder Übelwollen einen anderen Eindruck als Überzeugungstreue und deren Gegenteil, und diese wieder einen anderen als Billigkeit und Unbilligkeit, Rechtlichkeit und Unrechtlichkeit, als energisches und schwächliches Wollen u. s. w. — Hierzu kommt noch der Umstand, dafs es auch ein irrendes Gewissen giebt. Die subjektive Gewifsheit seiner Aussage ist deshalb nicht geringer, und wie heftige Affekte sich damit verbinden können, ist bekannt. Sollte nun der Ausspruch des Gewissens die letzte sittliche Instanz sein, so wäre nicht abzusehen, wie man zu absoluten Bestimmungen über gut und böse gelangen mag. Dafs aber der Gewissensausspruch noch eine höhere Instanz über sich erkennt, liegt schon in der häufig vorkommenden Forderung, jemanden eines Besseren zu belehren, weil er sich aus dem, was dem anderen völlig unanstöfsig ist, ein Gewissen macht. Soll aber diese Belehrung Wurzel schlagen, und eine innige Überzeugung bewirken, so kann sie dies nur dadurch erreichen, dafs sie dem zu Belehrenden diejenigen Willensverhältnisse zum deutlichen Bewufstsein bringt, bei deren vollendeter Vorstellung unfehlbar und mit innerer Nötigung das Urteil eines absoluten Beifalls oder Mifsfallens sich erhebt.

Nimmt man bei den ethischen Normalbestimmungen auf die Thatsache des Gewissens Rücksicht, so hat man daran ein Doppeltes. Erstens einen ethischen Erkenntnisbegriff, welcher jedoch über das Gebiet des Ethischen hinausreicht, denn man hat auch ein künstlerisches und ein logisches Gewissen, ja ein solches, deren letzte Beziehungspunkte blofse Klugheitsrücksichten sind. Die Aufgabe wird dann sein, diejenigen absolut normativen Ver-

hältnisse aufzusuchen, welche die letzten Beziehungspunkte des moralischen Gewissens bilden. Zweitens hat man an dem Gewissen etwas, wodurch das als gut und schön Erkannte eine nicht unwesentliche Hilfe zur praktischen Ausführung gewinnt. Das Gewissen ist nicht allein die sittliche Polizei, sondern es führt zugleich das Strafamt. Und wie oft es auch dem Menschen gelingen mag, über die Stimme des Gewissens sich hinwegzusetzen, zuletzt kann er ihr doch nicht entfliehen; der Mensch hat nicht sowohl das Gewissen, sondern das Gewissen hat ihn und hält ihn fest.

Nachdem durch die bisherige Betrachtung gezeigt ist, worin die Normalprinzipien der Ethik, welche die eigentlichen Subjekte für die verschiedenen Prädikate einer absoluten Wertschätzung bilden, *nicht* zu setzen sind, haben wir als das Kennzeichen der absoluten Wertschätzung, vermöge einer ästhetischen Beurteilung im engeren und eigentlichen Sinne, dies festzuhalten, dafs sie der Ausdruck eines angenehmen oder unangenehmen Gefühls ist, bei welchem jedoch, zum Unterschiede von anderweitigem Angenehmen oder Unangenehmen, das Gefühlte selbst von dem Gefühl begrifflich sich unterscheiden und genau angeben läfst. Die hierbei in Betracht kommenden Arten von Gefühlen sind *ästhetische* und das, was sie verursacht, sind nicht einfache Empfindungen oder vereinzelte Vorstellungen, wie einzelne Töne oder Farben für sich, sondern mindestens zwei gleichartige und dabei in einem besonderen Verhältnis zu einander stehende Vorstellungen, deren keine auf Kosten der anderen im Bewufstsein gehoben wird. Gleichmäfsiges und vollendetes Vorstellen beider Glieder ist die Bedingung. Die Folge davon ist ein Gefühlsurteil oder, in übertragener Bedeutung, ein Geschmacks-Urteil, welches in seinem besonderen Ausdruck als Wohlgefallen oder als Mifsfallen ebenso unabhängig ist von dem Wollen oder Belieben des Urteilenden, wie die Empfindung des Süfsen, Sauern, Bittern u. s. w. nicht nach Belieben abgeändert werden kann, sondern so empfunden wird, wie sie sich dem Organe des Empfindens darbietet. Der eigentümliche Charakter dieses Urteils ist kein Affekt, keine Forderung, keine ursprünglich treibende Macht, sondern eine zwar klare, aber eher leise als laute Äufserung, dafs etwas so, und nicht anders sei. Um es zu vernehmen, ist freilich nicht

jede Gemütslage tauglich, vielmehr ist eine völlig ruhige, von keinerlei Begehrungen, Affekten und wechselnden Gedanken bewegte dazu erforderlich. Wie aber nichtsdestoweniger dergleichen ruhige Urteile durch Verbindung mit anderen geistigen Zuständen praktisch wirksam werden, ja eine grofse Macht auszuüben im stande sind, diese Erörterung gehört nicht in die Grundlegung der Ethik, wo es sich zunächst um die absoluten Wertbestimmungen handelt, unabhängig von der Frage, wie die Erkenntnis derselben zur praktischen Bethätigung des als gut Erkannten führe. Zur Beseitigung eines vorläufigen Bedenkens sei hier nur darauf hingewiesen, dafs bekanntlich Einflüsterungen der leisesten Art, wenn sie zu gewissen Zeiten immer und immer wieder das Ohr eines starken, ja wilden Charakters treffen, schliefslich auf denselben eine unwiderstehliche Macht auszuüben im stande sind.

Die eigentlichen Objekte der sittlichen Wertschätzung. Konstruktion der sittlichen Ideen.

Bisher haben wir die ursprünglichen und unwillkürlichen Urteile über gut und schön als ein und dieselbe Art von Wertbestimmungen, nämlich als solche, welche man mit dem Namen der ästhetischen bezeichnet, angesehen. Das soll auch nicht geändert werden, etwa aus Furcht, dafs das sittlich Gute es übel nehmen würde, als eine besondere Art des Schönen angesehen zu werden. Will doch das Gute nicht allein, wie man sagt, zum Verstande, sondern auch zum Herzen sprechen. Nimmt man es freilich mit dem Begriff des Schönen leichtfertig, bezieht man ihn auf ein blofs Reizendes, Lustbringendes, Angenehmes, Unterhaltendes, der Mode und dem veränderlichen Geschmack Unterworfenes, wie es in der Redeweise des gemeinen Lebens oft genug geschieht, so kann es leicht kommen, dafs das sittlich Gute starke Ursache hat, sich's zu verbitten, mit solcher Gesellschaft auf ein und denselben Fufs gesetzt zu werden. Eben dasselbe gilt aber auch vom eigentlichen Schönen. Auch das Schöne hält es unter seiner Würde, zur Befriedigung der blofsen Lust oder Laune zu dienen, oder gar als vorübergehender Ausdruck wandelbarer Stimmungen zu gelten. Will man aber durchaus einen Vorrang des sittlich Guten vor dem Schönen angegeben haben, so

kann ein solcher nicht darin gesucht werden, dafs das ethische Material an sich schon etwas Besseres sei, als das des sonstigen Schönen. Die einzelnen Elemente sind an sich gleichgiltig. Ein und dasselbe Element kann möglicherweise ebensowohl Glied eines absolut wohlgefälligen als auch eines absolut mifsfälligen Verhältnisses sein. Man pflegt deshalb, um zu erproben, ob einem ästhetischen Urteile keine fremden Zuthaten anderweitiger Wertschätzung beigemischt sind, die Glieder des betreffenden Verhältnisses vereinzelt vorzustellen. Verstummt dabei der Beifall oder das Mifsfallen und tritt das eine oder das andere erst dann wieder ein, wenn die beiden Glieder zusammengefafst werden, so ist dies ein sicheres Zeichen, dafs bei dem Urteile sich nichts Fremdartiges, als Ursache desselben, eingemischt hat. — Der Vorzug des sittlich Guten vor dem Bösen kann auch nicht darin gesetzt werden, dafs etwa blofs bei einem Verstofse gegen das erstere die Gewissensstimme sich erhebt. Es giebt auch ein künstlerisches Gewissen, welches seinen Tadel nicht allein dann anmeldet, wenn man sich wider seine bessere Einsicht in den Dienst eines schlechten Geschmacks begeben hat, während man doch den besseren kannte, sondern auch dann, wenn man unwillkürlich gegen die selbst anerkannten Regeln der Kunst gefehlt hat, und man sich dabei gestehen mufs, man hätte dies bei einiger Vorsicht vermeiden können. Der gröfsere Ernst des Ethischen vor dem sonstigen Schönen besteht vielmehr darin, dafs sich niemand, ohne Tadel zu erregen, der sittlichen Beurteilung entziehen kann, während man dagegen recht wohl dem Tadel, welcher von einer anderweitigen ästhetischen Beurteilung herstammt, entgehen kann, wenn man darauf verzichtet, Kunstschönes hervorzubringen oder Naturschönes darzustellen. Musizieren, malen, meifseln, dichten zu sollen, kann man niemanden ohne weiteres zumuten, aber gar nichts zu thun, nichts zu wollen, würde einen vielfältigen Vorwurf erregen. Redet man doch von Unterlassungssünden und legt dabei mitunter auf den damit verbundenen Vorwurf keinen geringen Nachdruck.

Fragen wir nun nach den eigentlichen *Beziehungspunkten* der *sittlichen Wertschätzung*, so kann ohne weiteres als bekannt oder allgemein zugeständlich angesehen werden, dafs die Objekte derselben nicht sachlicher, sondern rein persönlicher Art sind.

Man kann es ferner als ausgemacht und allgemein zugestanden annehmen, daſs vorzugsweise solche Akte der persönlichen Thätigkeit Gegenstand der sittlichen Beurteilung sind, welche man mit dem Namen *Handlungen* bezeichnet. Was aber bei den Handlungen dasjenige ist, worauf sich der absolute Beifall oder das absolute Miſsfallen bezieht, erfordert nähere Erwägung. *Handlungen* sind nicht bloſse Thätigkeiten, sondern weisen hin aut eine ihnen vorausgehende Absicht des Handelnden, dieses oder jenes auszuführen. Soll nun etwa das Urteil über den sittlichen Wert oder Unwert von Handlungen darauf gehen, ob und wie weit der Erfolg des Handelns der Absicht des Handelnden entspricht? Eine Beantwortung dieser Frage würde vielmehr darüber entscheiden, ob ein Thun Jemand zugerechnet werden dürfe oder nicht, als darüber, ob die Handlung gut oder schlecht sei. Die Entscheidung über die Güte oder Schlechtigkeit einer Handlung geht zurück auf die dabei obwaltende Absicht, d. h. auf denjenigen Willen, dessen Ausdruck die Handlung selbst ist. Dieser ist es, welcher den eigentlichen Gegenstand der sittlichen Beurteilung ausmacht.

Das Wollen fällt mit allen den geistigen Vorgängen, welche mit den Worten Wunsch, Verlangen, Trieb, Neigung, Bestrebung, Absicht, Vorsatz, Entschluſs, Handlung bezeichnet werden, unter den allgemeinen Begriff der Begehrung. Begehrungen sind Vorstellungen, welche im Streben begriffen sind, zur Vollendung des Vorstellens zu gelangen. Es findet dabei sowohl ein Ankämpfen gegen innere Hindernisse, als auch ein Aneignen der sich darbietenden Hilfen zu ihrer Förderung statt. Der spezifische Unterschied von Willensbestrebungen und bloſsen Begehrungen besteht darin, daſs bei ihnen nicht allein eine gewisse, wenn auch noch nicht völlig deutliche und sattsame, Vorstellung des Begehrenden von dem Gegenstande der Begehrung vorhanden ist, und als der Zweckgedanke die Spitze bildet von einer Reihe aufstrebender und zum Ablaufen drängender Vorstellungen, sondern daſs sich damit zugleich auch die Voraussetzung verbindet, das Begehrte zu erreichen, gleichviel, ob diese Voraussetzung auf einer genauen Einsicht in die geeigneten und zu Gebote stehenden Mittel zum Zwecke beruhen möge, oder nicht, sondern sich etwa nur auf einer gewissen Zuversicht des Wollenden gründet. Der Wille

kann daher als die vollkommenste Art der Begehrung angesehen werden. Beschränkt man sich zunächst auf eine Beurteilung des Willens, so wird es leichter sein, jene unvollkommenen Arten des Wollens gebührend zu würdigen, als wenn man von Beurteilung von bloſsen Begehrungen zur Beurteilung des Wollens übergehen wollte.

Möge nun ein Wollen noch so sehr ausgebildet sein, an und für sich betrachtet bleibt es ästhetisch völlig gleichgiltig. Um Beifall oder Miſsfallen zu erwecken, muſs es in einem Verhältnisse mit etwas anderem befindlich gedacht werden. Dieses andere ist entweder ebenfalls ein Wille oder es ist keiner. Ist das andere Glied des Verhältnisses kein Wille, so ist es entweder das Objekt des als erstes Glied aufgestellten Willens, oder auch nicht. Ersteres kann es aber deshalb nicht sein, weil dies wieder auf die bereits abgewiesene Frage führen würde, ob ein Wollen seinem Zwecke entspricht oder nicht. Daſs dies sei, wird hier vorausgesetzt. Auſserdem ist die Frage, ob jemand das Gewollte erreiche oder nicht, eine nicht eigentlich in die Ethik fallende Frage. Bei der ethischen Beurteilung handelt es sich um Würdigkeit oder Unwürdigkeit der Absicht. Wollte man aber das gewollte Objekt dem darauf gerichteten Streben in der Weise gegenüberstellen, daſs dadurch der Wert dieses letzteren nach dem etwaigen Werte oder Unwerte des erstern seine Bestimmung erführe, so wäre dies ein Subsumtionsverfahren, dessen Obersatz das Urteil bildet: der Wert eines Wollens ist zu bestimmen durch den Wert oder Unwert dessen, worauf es gerichtet ist. Diesem Urteile, welches der Grundgedanke der von uns zurückgewiesenen Güterlehre ist, steht ein anderes gegenüber: der sittliche Wert eines Wollens ist nicht zu bestimmen nach dem Werte oder Unwerte des Gewollten. Denn Willensbestrebungen, die auf ein und denselben Gegenstand gerichtet sind, können ganz verschieden beurteilt werden, bald als gerecht, bald als ungerecht, bald als wohlwollend, bald als übelwollend u. s. w. — Ausgeschlossen von unserer Frage muſs auch die Erwägung bleiben, ob ein Gegenstand als Mittel zu einem Zwecke tauglich oder nicht tauglich ist. Die Entscheidung darüber ist eine bloſs logische, keine ästhetische, und die daraus sich ergebende Beurteilung für das Wollen wird durch die Prädikate verständig und unverständig, klug und unklug bezeichnet.

Es bleibt also zur Aufsuchung eines zweiten Verhältnisgliedes als nächster Fall der übrig, dafs ein solches Glied kein Objekt des als erstes Glied gesetzten Willens sei; weder ein direktes Objekt, wie der Zweckgedanke des Wollens, noch ein indirektes, wie irgend ein Mittel zum Zweck oder irgend welcher mit dem ersten Zwecke in Verbindung stehender Nebenzweck. Irgend welcher beliebige Gegenstand aber kann schon deshalb nicht als zweites Glied angenommen werden, weil die geforderten Verhältnisglieder nicht etwas Disparates sein dürfen, wie etwa die Absicht, jemand zu schlagen und die Vorstellung eines chemischen Elementes. Das Einzige, was sich als zweites Glied denken lassen möchte, dürfte eine bestimmte Einsicht sein. Aber welche? Etwa das Wissen von einem Wollen? Ob jemand von dem Wollen eines Andern etwas weifs oder nicht, ist für den Wert dieses Wollens gleichgiltig. Nicht aber ist vielleicht der Umstand zur Wertschätzung eines Wollens gleichgiltig, ob sich der Wollende selbst seines Willens klar und deutlich bewufst ist, oder nicht. Das Wissen vom Wollen gehört zum Wollen, ein unbewufstes Wollen ist ein Widerspruch. Der Wollende weifs nicht allein von seinem Wollen, er setzt sogar die Erreichbarkeit des Gewollten voraus. Weifs der Wollende von seinem Willen, so tritt ihm das Bild seines Wollens innerlich entgegen. Dieses Bild, verglichen mit dem Abgebildeten selbst, würde aber nur die Urteile der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung ergeben. Achten wir aber auf das, was bei der inneren Apperzeption eines Willens, also dann, wenn das Bild des eigenen Wollens dem Bewufstsein des Wollenden sich darbietet, gewöhnlich geschieht. Unwillkürlich verknüpft sich mit diesem Willensbilde des apperzipierten eigenen Wollens ein Urteil über den Wert oder Unwert desselben von seiten des Wollenden selbst. Wie oft und unter welchen besonderen Umständen dies geschehen mag, darauf kommt es uns hier noch nicht an, ebensowenig darauf, ob das Urteil angemessen ist. Es genügt uns der bezeichnete Fall, welcher die thatsächliche Grundvoraussetzung der ethischen Selbstbeurteilung bildet. Ohne ein solches Thatsächliche würde die Rede von ethischen Normen dem Innern des Menschen stets fremd bleiben. Haben wir nun auf diese Weise auf das Nächste geachtet, was bei der Vorstellung des Bildes von irgend welchem eigenen Wollen ge-

schehen mag, so bietet sich als mögliches zweites Glied das *eigene Urteil* über dieses Wollen oder die *eigene Einsicht* in den Wert oder Unwert desselben dar. Werden diese beiden Glieder im stande sein, ein ästhetisches Verhältnis zu bilden? Gesetzt, das eigene Wollen liefe dem zuwider, was die eigene sittliche Einsicht einer Person vorbildend darüber urteilt, so wird bei der Wahrnehmung eines solchen Verhältnisses ein Mifsfallen nicht ausbleiben, im Gegenteil wird die Einstimmigkeit des Wollens einer Person mit ihrer eigenen Einsicht von dem Werte desselben Gegenstand desjenigen absoluten Beifalls sein, welchen man der sogenannten Überzeugungstreue zollt. Wir haben hier also als die Glieder für das erste sittliche Grundverhältnis irgend ein Wollen einer Person und die Einsicht eben derselben Person über den Wert oder Unwert jenes ihres Wollens. Die Einstimmigkeit beider Glieder ist ein absolut beifälliges und ideales Verhältnis, welches den eigentlichen Sinn der *Idee der innern Freiheit* ausdrückt. Mit diesem ersten Verhältnisse sind alle diejenigen Verhältnisse erschöpft, bei denen sich als das zweite Glied eines ästhetischen Willensverhältnisses etwas anderes als ein blofser Wille darbietet. Wir haben jetzt auf diejenigen Fälle einzugehen, wo *beide* Glieder Willensbestrebungen sind.

Was bei der Idee der inneren Freiheit die Einsicht im besondern angiebt, ist uns bis jetzt noch unbekannt. Die weiter aufzusuchenden ästhetischen Willensverhältnisse sollen den noch fehlenden Inhalt der sittlichen Einsicht nachweisen.

Wir gingen aus von einem Wollen irgend einer Person, gleichviel was das Gewollte gewesen sein mag. Halten wir nun dieses Wollen als das eine Glied anderweitiger Willensverhältnisse fest, so kann für denjenigen Willen, welcher das andere Glied zu bilden hat, ein doppeltes stattfinden. Entweder ist es irgend ein anderes Wollen eben dieser Person oder nicht, sondern der Wille irgend welcher andern Person.

Ein und dieselbe Person begehrt und will mancherlei, sie hat verschiedene Willensakte. Manche unterstützen sich, manche hingegen streiten gegeneinander, manche endlich gehen gleichgiltig nebeneinander her. Wird diese Verschiedenheit schon die zureichenden Elemente eines ästhetischen Verhältnisses darbieten? Nehmen wir blofs Rücksicht auf die Einstimmigkeit oder den

Widerstreit derselben, so giebt dies zunächst eine blofs logische Betrachtung. Denken wir an die dabei obwaltenden psychologischen Zustände, so finden wir, dafs es Befriedigung gewährt, wenn ein Wille einem andern sich fügt, Mifsbehagen dagegen, wenn einzelne Willensbestrebungen innerlich sich widerstreiten. Dies Behagen oder Mifsbehagen bereits als Ausdruck eines ästhetischen Urteils ansehen zu wollen, würde das Wesen derselben weit über die oben von uns bezeichneten Grenzen ausdehnen. Sehen wir nun von dem besonderen Inhalt des Gewollten ab, so bleibt nichts anderes übrig, als die einzelnen Willensbestrebungen nach der Verschiedenheit ihrer Stärke zu betrachten.

Was sich uns hier darbietet, ist also ein *reines Quantitätsverhältnis* verschiedener Willensbestrebungen nach vergleichsweiser Stärke und Schwäche. Ein starker Wille als solcher gefällt neben einem schwachen als solchen, und dieser mifsfällt gegenüber einem starken. Für die Wertschätzung zweier Willen nach Stärke und Schwäche bieten sich vier verschiedene Gesichtspunkte dar: 1. nach Intensität (Stärke), 2. nach Extensität (Ausdehnung), 3. nach Konzentration (Sammlung), 4. Protension (Dauer). Eine derartige Beurteilung von Willensbestrebungen ist die Schätzung nach der *Idee der Vollkommenheit.*

Verlassen wir nun die Fälle, wo zwei Willensbestrebungen einer und derselben Person Glieder eines ästhetischen Verhältnisses bilden und gehen zur Aufstellung von Verhältnissen über, bei denen die einzelnen Glieder Willensbestrebungen verschiedener Personen sind, so haben wir zuerst zu fragen, ob sich daraus ein neues ästhetisches Verhältnis ergiebt, wenn man die Willensbestrebungen *verschiedener* Personen nach den angegebenen Quantitäts-Rücksichten mit einander vergleicht? Die Antwort darauf ist die, dafs es der Beurteilung nach der Idee der Vollkommenheit durchaus nicht wesentlich ist, ob die dabei beurteilten Willensbestrebungen einer und derselben Person zugehören, oder ob sie die Willen verschiedener Personen sind. Das Urteil wird dadurch in keiner Weise abgeändert oder auch nur erschwert; im Gegenteil dient ihm dieser letztere Umstand sogar zur Erleichterung. — Wollen wir weitere Grundverhältnisse entdecken, so müssen wir jetzt von blofsen Quantitätsverhältnissen der Willensbestrebungen absehen, und auf etwas achten, was *nicht* die Stärke

oder Schwäche jener Strebungen, sondern die *Qualität* des Wollens betrifft. Um nun nicht wieder in das unabsehbare Gebiet möglicher Zweckgedanken zurückgedrängt zu werden, bleibt uns nichts anderes übrig, als die mögliche *Richtung* des einen dieser Willen auf den *andern* als unterscheidende Merkmale der noch übrigen Willensverhältnisse oder als Teilungsgrund derselben anzusehen. Hier können wieder zwei verschiedene und einander ausschliefsende Fälle stattfinden. Entweder ist der eine *unmittelbar* oder er ist *mittelbar* auf den andern gerichtet. Im letzteren Falle kann dies *unabsichtlich* oder *absichtlich* geschehen. Mit Rücksicht auf diese besondern Fälle bieten sich uns noch drei verschiedene Willensverhältnisse dar, welche zu den Ideen des *Wohlwollens*, *Rechts* und der *Vergeltung* führen.

Gesetzt einer Person schwebte das Bild von dem Willen einer anderen Person vor, und diese erste Person wollte etwas darum nicht, weil eben die andere Person es will, so würde diese Art des Widerstrebens des Willens einer Person mit dem Willen der andern Person sicherlich nicht ein Urteil des Beifalls erwecken; im Gegenteil würde es als mifsgünstiges oder neidisches Verfahren entschieden getadelt werden. Stellen wir uns dagegen eine Person in der Weise als wollend vor, dafs sie nicht blofs zufällig will, was irgend eine andere Person auch will, auch nicht den anderen Willen in anderer Weise zum Zielpunkte ihres Wollens macht, um dadurch dem letzten Ziele des eigenen Willens förderlich zu sein, sondern so, dafs eine unmittelbare Hingabe des eigenen Wollens an den Willen der andern Person lediglich darum, weil es der Wille der anderen Person ist, also mit Ausschlufs anderweitiger Motive und Nebenrücksichten, stattfindet, so erhebt sich in uns unwillkürlich derjenige Beifall, welchen das *reine Wohlwollen* unmittelbar erweckt. Bei diesem reinen Wohlwollen oder der reinen Güte ist es übrigens keineswegs nötig, dafs derjenige Wille, welchem die wohlwollende Person sich widmet, wirklich vorhanden sein mag; vielmehr genügt es für die Anerkennung einer wohlwollenden Gesinnung schon vollkommen, dafs irgend ein bestimmtes Wollen einer anderen Person als vorhanden angenommen wird, möge es auch den wirklichen Wünschen und Bestrebungen derselben nicht entsprechen. Das Wohlwollen bleibt immer schön, auch wenn es in seiner Richtung fehl greift.

Von einem blofs vorausgesetzten Willen einer anderen Person kann aber dann nicht mehr die Rede sein, wenn es sich um *mittelbare* Richtung des Willens einer Person auf den Willen einer anderen handelt, vielmehr müssen beide dann als wirklich vorhandene Willen vorgestellt werden. Aufserdem gehört noch etwas dazu, wodurch beide Willen mit einander in Berührung kommen. Nehmen wir also den Fall an, eine Person wollte etwas, eine andere, ohne dafs sie von dem Willen der erstern Kunde hätte, wollte dasselbe. Wäre nun der Gegenstand des beiderseitigen Wollens der Art, dafs jedes, ohne das andere dabei zu beeinträchtigen, ihn sich aneignen kann, so würden sie sich gleichgiltig neben einander verhalten. Ist dagegen der Gegenstand der Art, dafs nur der eine dieser Willen mit Ausschlufs des anderen das Gewollte erreichen kann, so entsteht ein Konflikt beider Willen miteinander. Beide kommen in Streit; der Streit als gegenseitige Verneinung zweier Willen mifsfällt absolut. Die innere Freiheit verbietet, in einem absolut mifsfälligen Willensverhältnis zu verharren. Auf dem dadurch entstandenen Bestreben, der Kollision auszuweichen, und zur Vermeidung des Streites eine feste Bestimmung über den Gegenstand desselben zu treffen, bei der es für die weitere Zukunft sein Bewenden haben soll, beruht die ethische Bedeutung der positiven Bestimmungen des *Rechts*.

Das der *Idee des Rechts* zu Grunde liegende Willensverhältnis erweckt nicht einen ursprünglichen Beifall, sondern vielmehr ein Mifsfallen, dem durch Rechtsstiftungen begegnet werden soll. Dasselbe gilt auch von der *Idee der Vergeltung*. Die Voraussetzung derselben ist ein absichtliches Einwirken des Willens einer Person auf den Willen einer anderen. Von den Gesinnungen des Wohlwollens oder Übelwollens mufs dabei völlig abgesehen werden, wenn wir das Verhältnis rein halten wollen. Wirkt nun in der angegebenen Weise ein Wille auf einen andern ein, so wird das dem andern Willen Angethane von diesem entweder als *wohl* oder als *übel* empfunden, und die That des Ersteren ist entweder eine Wohlthat oder eine Übelthat. *Unvergoltene Thatsachen mifsfallen absolut!* Das ist das der Idee zu Grunde liegende Urteil. Dies Mifsfallen wird beseitigt durch die Vorstellung, dafs ein gleiches Quantum Wohl oder Wehe auf den Thäter zurück-

gegangen ist, oder daſs ein jemanden zugefügtes Wohl oder Übel billige Ausgleichung erfahren hat.

Ist die Reihe nun geschlossen? Nach vornhin bietet sie keine offene Stelle dar. Auch nicht in der Mitte. Denn das dabei eingeschlagene Verfahren ist eine Reihenbildung vermittelst kontradiktorisch entgegengesetzter Glieder fortschreitend von innern Verhältnissen zu äuſsern. Sollten etwa daraus sich noch neue Verhältnisse ergeben, wenn man den Unterschied der Gegenseitigkeit oder Nichtgegenseitigkeit zum weitern Einteilungsgrunde möglicher Richtungen der Willensbestrebungen zweier Personen gegen einander macht? Beim Wohlwollen erhielten wir nur ein doppeltes Verhältnis derselben Art. Ebenso beim Wohlthun und Übelthun. Bei dem der Rechtsidee zu Grunde liegenden Willensverhältnisse dagegen, wobei es sich um eine mittelbare Richtung des Willens einer Person auf den einer andern handelt, ist die Richtung schon gegenseitig, sonst würde kein Streit entstehen. — Gesetzt aber nun, es böten sich statt zweier Personen mehrere Personen dar, etwa drei, würden sich dadurch noch andere Willensverhältnisse als die bereits vorhandenen ergeben? Erinnern wir uns daran, daſs wir auf Entdeckung der einfachsten sittlichen Grundverhältnisse ausgingen, und daſs dieselben bloſs zweigliedrig sind. Welche Verhältnisse würden sich also bei dem Verhalten von drei Personen zu einander ergeben? Bezeichnen wir die drei Personen mit den Buchstaben a, b, c und bilden aus dieser Ternion die mögliche Binome, so gewinnen wir ab, ac, bc. Hier wiederholt sich nun das schon früher Erkannte. Wir haben entweder eine Beurteilung nach der *Quantität* oder *Qualität* der Bestrebungen, und in letzterer Beziehung eine *unmittelbare* Richtung des einen Willens auf den andern oder eine *mittelbare*; und zwar entweder eine *absichtliche* oder eine *unabsichtliche.* Sonach kommt nichts anderes dabei zum Vorschein, als das bereits Gewonnene. Wenn dagegen unter der Voraussetzung einer gesellschaftlichen Vereinigung mehrerer Personen zu einem gemeinschaftlichen Zwecke, entsprechend den fünf einfachen Ideen, fünf gesellschaftliche Ideen aufgestellt werden, so sind dies keine ursprünglichen, sondern aus dem Bisherigen *abgeleitete Ideen.*

Es kann nun noch die Frage sein, wie weit der oben vorgezeichneten ethischen Beurteilung Allgemeinheit zukomme?

Natürlich soweit, als irgend welche Bilder von Willensverhältnissen dem auffassenden Vernunftwesen sich darbieten. Also nicht bloſs für das beschränkte irdische Dasein, nicht bloſs für eine gewisse Zeit, sondern für alle Ewigkeit. Ob, wann und wo gewollt werden mag, darauf kam es uns zunächst nicht an, auch nicht darauf, wer der Wollende sein mag.

Gehen wir nun an die ausführlichere Darstellung der einzelnen Ideen.

Die Idee der inneren Freiheit.

Solange der Mensch in seinem Wollen vertieft ist, bleibt seine Aufmerksamkeit den Gegenständen des Wollens und den zum Zwecke führenden Mitteln zugewendet. Sein Streben geht dabei dahin, Hindernisse zu beseitigen und Förderungen seiner Absichten herbeizuführen. Eine solche Vertiefung wird um so mehr stattfinden, je mehr jemand für irgend etwas passioniert ist. In einem solchen Falle sagt man auch wohl, er habe keinen Sinn für etwas anderes. Doch selbst ein passioniertes Wollen hat seine Pausen. Es tritt eine Besinnung ein. Die Gegenstände des Wollens treten gleichsam aus dem Bewuſstsein des Wollenden zurück, und unwillkürlich bietet sich das *Bild* des eigenen Wollens dem Vorstellen dar. Der Zustand der Begehrung hört wenigstens eine Zeit lang auf, und macht einem ruhigen Nachdenken Platz. Das Vorstellen bleibt bei einer *vereinzelten* Betrachtung jenes Willensbildes nicht stehen; andere Vorstellungen finden sich auch noch ein, und durch vergleichende Zusammenfassung des Willensbildes mit der einen oder der anderen dieser hinzutretenden Vorstellungen ergiebt sich ein Urteil des Vorziehens oder Verwerfens, des Beifalls oder des Miſsfallens über jenes Willensbild. Alles dies geschieht meist so schnell und unwillkürlich, daſs das Vorstellen oder innere Auffassen jenes Willensbildes und ein Beurteilen desselben als ein und derselbe Akt erscheint. Das eigene Wollen wird hiernach entweder als klug oder unklug, geziemend oder ungeziemend, gerecht oder ungerecht, edel oder unedel, überhaupt als gut oder böse, schön oder häſslich aufgefaſst. Diese Beurteilung bildet den Inhalt dessen, was wir sittliche Einsicht nannten. — Gesetzt nun, ein solches Urteil des Beifalls oder

Mifsfallens sei gewonnen und schwebe gleichsam über dem bezüglichen eigenen Wollen der beurteilenden Person, so kann sie dem gegenüber entweder in ihrem Wollen *beharren* oder auch dasselbe *aufgeben.* Möge sie das eine oder das andere thun, so ist dies für die weitere Beurteilung nichts Gleichgiltiges, sondern es bieten sich uns hier mehrere wohlgefällige oder mifsfällige Verhältnisse dar.

Nehmen wir zuerst an, die eigene Einsicht spricht sich mifsbilligend über ein Wollen aus, und jemand beharrt nichtsdestoweniger in diesem seinen Wollen: würde dies Beifall erwecken? Das Handeln wider seine Einsicht oder, wie man auch sagt, wider seine Überzeugung, ist kein Gegenstand des Beifalls, sondern nur des Mifsfallens. Dasselbe gilt auch dann, wenn man von einem Wollen, über welches das eigene Urteil beifällig entschieden hat, abläfst. Beifällig dagegen ist ein Verhalten, bei dem das eigene Wollen der eigenen Überzeugung vom Geziemenden desselben entspricht und in Übereinstimmung mit dieser Überzeugung zum Handeln fortschreitet. Beifällig ist ein Verhalten, in welchem ein Wollen nicht gegen das eigene Mifsfallen des Wollenden an diesem seinen Willen anstrebt, sondern vor demselben zurückweicht, bei dem also der Wollende seine Absicht deshalb aufgiebt, um nichts ihm Mifsfälliges zu thun.

Wie entschieden nun auch das Lob sein mag, das einem Handeln nach der eigenen sittlichen Einsicht des Handelnden zuerteilt wird, und wie unerbittlich der Tadel sich zeigt, welcher ein Wollen wider die eigene bessere Überzeugung des Wollenden trifft, so könnte immerhin noch bezweifelt werden, ob jenes Lob und dieser Tadel auf einem selbständigen ästhetischen Verhältnisse beruhet, und ob gerade das aufgestellte Verhältnis zwischen Wille und Einsicht den Grund dazu bildet. Um uns hierüber ins Klare zu setzen, haben wir uns zuvörderst die einzelnen Glieder des in Rede stehenden Verhältnisses zu verdeutlichen, auf das harmonische oder disharmonische Verhalten derselben näher zu achten und zur Bestätigung derselben die Probe davon zu machen.

Was zunächst die Einsicht betrifft, so geht uns für unsern Zweck die Frage nichts an, woher die sie enthaltenden Urteile der Billigung oder Mifsbilligung gekommen sein mögen; also auf

welcher Art der Zusammenfassung des innerlich auftretenden Willensbildes mit anderen Vorstellungen die Einsicht beruhen mag, vielmehr handelt es sich lediglich darum, ob eine solche eigene Einsicht wirklich vorhanden ist oder nicht. Ebensowenig berührt uns die Frage, was denn diese Einsicht im besondern einsehen möge. Es kommt uns nur auf den Unterschied eines billigenden oder mifsbilligenden Urteils über irgend ein eigenes Wollen an, gleichviel ob dies nach Rücksichten des Rechts oder des Wohlwollens oder der Vergeltung oder der Vollkommenheit, oder ob es nach irgend welchen anderen Rücksichten erfolgt. Ist doch selbst das Billigen oder Mifsbilligen nach Rücksichten der Klugheit bei der hier in Rede stehenden Beurteilung nicht ausgeschlossen; nur mit dem Unterschiede, dafs ein Handeln gegen eine derartige Einsicht eher als dumm, denn als schlecht bezeichnet wird, wobei jedoch der Fall eintreten kann und sogar nicht selten eintritt, dafs derartige Fehler den Grund zu nicht minder starken und nachhaltigen Selbstvorwürfen bilden, wie wenn der eigenen *sittlichen* Einsicht zuwider gehandelt ist. — Endlich kommt es für unser Verhältnis im wesentlichen auch nicht darauf an, ob die eigene Einsicht des Wollenden von dem Werte oder Unwerte seines Wollens eine richtige oder ob sie eine falsche ist, sondern nur darauf, ob sie der Ausdruck der eigenen Überzeugung ist. Sonst würde eine nach anderen Rücksichten verwerfliche Handlung nicht dadurch entschuldigt werden, dafs der Handelnde seiner eigenen *sittlichen* Überzeugung gefolgt sei, wie auf der anderen Seite im übrigen unverwerfliche Handlungen eine mifsbilligende Beurteilung erfahren, wenn sie der sittlichen Einsicht des Handelnden zuwiderlaufen. Diesen weiten Begriff der Einsicht, welchen wir bei unserm Verhältnisse als zulässig betrachten, wolle man jedoch nicht so deuten, als ob wir dabei nur den Begriff der Einsicht in abstrakto, d. h. von einer Einsicht ohne besonders Eingesehenes, im Auge hätten. Eine solche Einsicht wäre beziehungslos und taugte nicht dazu, das eine Glied eines ästhetischen Verhältnisses zu bilden. Endlich mag hier auch noch besonders bemerkt werden, dafs wir uns bei der Einsicht auf den Begriff der *sittlichen* Beurteilung beschränken.

Ebensowenig als es bei der sittlichen Einsicht auf eine

nähere Bestimmung der besonderen Arten des Vorziehens oder Verwerfens ankam, so gleichgiltig ist bei dem ihr entsprechenden oder nicht entsprechenden eigenen Wollen die Frage, welchen besonderen Zweck es verfolgen mag. Das Wesentliche für unsere Betrachtung ist nur dies: ob gerade dieses und kein anderes Wollen wirklich den Gegenstand der eigenen sittlichen Beurteilung bildet. Wichtiger dagegen ist die Frage: ob in der That Wille und Einsicht Glieder eines ästhetischen Verhältnisses sein können.

Wille und Einsicht können nur unter der Voraussetzung ein ästhetisches Verhältnis bilden, dafs sie nicht etwas Disparates, sondern konträr Verschiedenes bedeuten, dafs also das eine Glied als eine gewisse Abänderung des anderen angesehen werden kann. Dies scheint beim ersten Blick nicht möglich zu sein. Denn wie sollte ein Urteil als Abänderung einer Begehrung oder einer Begehrung als Abänderung eines Urteils angesehen werden können? Und doch ist dies in einem gewissen Sinne recht wohl möglich. Es kommt nur darauf an, das tertium comparationis richtig hervortreten zu lassen. Bekanntlich ist der Kern des Wollens eine *unruhige*, noch *unvollendete* Vorstellung oder Vorstellungsgruppe; eine solche, welche im Streben begriffen ist, sich gegen ihr entgegenstehende Hemmungen zum vollständigen Vorgestelltwerden emporzuarbeiten. Die in Rede stehende Einsicht dagegen ist eine Urteilsentscheidung über den Wert oder Unwert eines Wollens, also eine *vollendete* und *ruhige* Vorstellung, welche fest beharrt, während das Wollen zur That fortschreitet. Der logische Vergleichungspunkt zwischen Wille und Einsicht ist also der Begriff des Vorstellens, und Wille und Einsicht sind demnach verschiedene Modifikationen desselben. — Aufser dieser Gleichartigkeit beider Glieder finden aber noch *besondere Beziehungen* zwischen beiden statt. Der Inhalt der sittlichen Einsicht ist keine Urteilsentscheidung über irgend ein fremdes Wollen, sondern gerade über dasjenige, welches das erste Glied des Verhältnisses bildet. Der Beziehungspunkt der Einsicht ist das mit noch anderen Vorstellungen zusammengefafste Bild dieses Wollens, und das Resultat der meist unwillkürlichen und unbemerkten Zusammenfassung beider ist der Inhalt der Einsicht. Die Einsicht steht hier also nicht isoliert neben dem Willen, sondern bezieht sich auf den-

selben; der Wille dagegen giebt sein Bild ab an die Einsicht. Aufserdem stehen beide noch in mittelbarer Beziehung zu einander. Denn nach der Voraussetzung sollte unter der Einsicht das Urteil des Wollenden über sein eigenes Wollen, nicht ein fremdes Urteil über dasselbe verstanden werden. Die Person des Wollenden und Einsehenden ist also das nicht zu übersehende Bindemittel zwischen den beiden Gliedern: Wille und Einsicht. Psychologisch angesehen sind sogar die Vorstellungen, welche im Zustand des Strebens den Willen bilden, ganz genau dieselben, welche im Zustand der Ruhe als Einsicht sich geltend machen. Der Inhalt der Einsicht ist ja eben das Wollen, auf welches sie sich bezieht. Insofern ist Gleichheit vorhanden. Ungleichheit ist vorhanden, sofern dieselben Vorstellungen einmal in Ruhe, das andere Mal in Bewegung sind. Aus Gleichheit und Ungleichheit besteht aber jedes konträre Begriffspaar. Demnach sind auch Wollen und die dieses Wollen beurteilende Einsicht gleichartige Glieder eines Verhältnisses.

Halten wir nun die Begriffe des eigenen Wollens und der eigenen sittlichen Einsicht im zusammenfassenden Denken einander gegenüber, so ergiebt sich daraus noch kein ästhetisches Urteil. Die Glieder sind noch zu leer. Bei der Einsicht fehlt noch die Angabe, ob sie sich beifällig oder mifsfällig über ein bestimmtes Wollen ausspricht und beim Wollen die Angabe, ob es gegenüber der Einsicht beharrt oder zurückweicht. Mit Rücksicht auf diese verschiedenen Möglichkeiten sind vier besondere Fälle in Erwägung zu ziehen. Entweder beharrt jemand in einem Wollen, das er beurteilend verwarf, oder er läfst eben deshalb davon ab; und wiederum, es wird wirklich das gewollt, mit dessen Willensbilde von seiten des Wollenden das eigene Urteil des Beifalls sich verknüpfte, oder es wird dasselbe unterlassen. Jedem der vier Fälle kommt eine besondere Beurteilung zu.

Denken wir uns zunächst eine Person in einem bestimmten Wollen begriffen und mit dem innerlich aufgefafsten Bilde dieses Wollens verknüpfte sich ein *Mifsfallen* an demselben; die dasselbe vernehmende Person beharrte nichtsdestoweniger in diesem von ihr als mifsfällig erachteten Wollen, so haben wir hieran eine besondere Art von Kontrast. Was das eigene Urteil mifs-

billigend verwarf, das wird wollend behauptet, und was wollend behauptet wird, darüber spricht das sittliche Urteil sein Mifsfallen aus; ein und dasselbe von ein und demselben. Es ist dies nicht ein blofser Widerspruch im logischen Sinne, wie Verneinen und Bejahen, Verschmähen und Anstreben eines und desselben, sondern wir haben hier einen qualifizierten Gegensatz wie bei einer Dissonanz, mit dessen Wahrnehmung sich das Gefühl eines Mifsbehagens einstellt, welches sich dann in den bekannten Ausdrücken des Mifsfallens an einem solchen Verhalten kundgiebt. Dafs dem wirklich so sei, dies erst noch weiter beweisen zu sollen, ist weder nötig noch zulässig. Um sich von der Richtigkeit des Gesagten zu überzeugen, hat man nur nach der angegebenen Weise das Experiment zu machen und das Urteil des Mifsfallens wird sich nicht allein unfehlbar einstellen, sondern es wird bei der deutlichen Vorstellung der betreffenden Verhältnisse unwandelbar beharren. Dafs dies dem einen leichter, dem anderen schwerer werden und in dem einen Falle besser als in einem anderen gelingen mag, daran ist das Verhältnis selbst nicht schuld, sondern es liegt dies in der mehr oder minder günstigen Lage des vorstellenden Subjekts.

Wer mag nun wohl, nach dem natürlichen Hergange, das Mifsfallen über ein so disharmonisches Verhältnis zunächst vernehmen? Derjenige, welcher wider seine bessere Überzeugung handelt? Wie natürlich es auch sein mag, dafs die wollende und handelnde Person eher, als irgend eine andere, weifs was sie will, und dafs sie schon früher sich ein Urteil über ein derartiges Wollen gebildet haben mag, so fehlen doch häufig gerade bei der handelnden Person selbst diejenigen Bedingungen, welche dazu gehören, das Mifsfallen über ein disharmonisches Verhältnis des eigenen Wollens mit der eigenen Einsicht zu erzeugen. Möge die letztere auch noch so klar und deutlich gewesen sein, so hat sie deshalb doch noch keinen unmittelbaren Einflufs auf den Willen, so dafs bei einer vorhandenen Einsicht beide Glieder in ein dem Wollenden bewufstes Verhältnis träten. Ihrem eigentlichen Wesen nach ist die sittliche Einsicht ein unwillkürliches, d. h. willenloses Urteil, ohne irgend welche Strebung oder Kraftäufserung. Sie bildet daher keineswegs eine ursprüngliche Gegen-

kraft gegen die Thätigkeit des als mifsfällig erkannten Wollens, wodurch etwa *unmittelbar* eine solche Spannung im Innern des wider sittliche Einsicht Wollenden bewirkt würde, welche, wenn sie auch nicht gerade derjenige Zustand wäre, welcher dem Mifsbehagen an dem in Rede stehenden Mifsfallen eigentlich zu Grunde liegt, doch zu demselben führte, indem durch jene bemerkte Spannung dasjenige Verhalten zum Bewufstsein gefördert würde, dessen ebenmäfsiges Vorstellen das in Rede stehende Mifsfallen unmittelbar erzeugt. — Um das Mifsfallen an einem der eigenen sittlichen Einsicht des Wollenden zuwiderlaufenden Wollen zu vernehmen, ist ein unparteiischer Zuschauer, d. h. ein solcher, welcher frei ist von irgendwelchem besonderen Interesse an dem fremden Willen viel begünstigter als der Wollende selbst und es darf daher nicht befremden, wenn bei ihm jenes Urteil früher und reiner, als bei der wollenden Person selbst, hervortritt. Dieselbe nämlich befindet sich im Zustande der Begehrung, also nicht in derjenigen Gemütsruhe, welche zu einer unbefangenen Beurteilung nötig ist. Eine Menge von Vorstellungen, welche teils den Zweck, teils die Mittel zum Zweck betreffen, drängen sich ins Bewufstsein derselben ein, und es können deshalb diejenigen Vorstellungen, welche eintreten müssen, um eine Beurteilung dieses Wollens zuwege zu bringen, noch nicht den rechten Zugang gewinnen. Dasselbe gilt auch von einer blofsen Reproduktion einer etwa bereits schon bei anderen Gelegenheiten gewonnenen Beurteilung eines derartigen Wollens. Die wollende Person mufs also immer erst sich selbst gegenüber die Rolle eines Zuschauers übernehmen, um das betreffende Mifsfallen deutlich zu vernehmen. — Endlich ist es bei der Disharmonie des eigenen Willens mit der eigenen sittlichen Einsicht keineswegs nötig, dafs jemand absichtlich seiner sittlichen Einsicht widerstrebt. Dies würde schon einen hohen Grad von sittlicher Verworfenheit, wie er nur selten angetroffen wird, bezeichnen. Es ist vielmehr schon genug, wenn er bei einem Wollen das Urteil der eigenen sittlichen Einsicht aufser acht läfst und dem Zuge der Begehrung sich hingiebt. Starke Triebe und Leidenschaften machen blind und taub gegen das, was man sonst in ruhigen Stimmungen sehr klar und deutlich vernimmt. Ist freilich die Aufregung vorüber, sind die Begierden gestillt, dann geschieht es wohl, dafs mit dem

Bilde des ausgeführten Willens sich das Urteil des Mifsfallens verbindet und man sich in der ganzen vollzogenen That als einen innerlich Unfreien, mit keinem sonderlichen Wohlgefallen erblickt. Verknüpfen sich aber, wie es sehr oft geschieht, mit diesem Mifsfallen noch andere Gefühle, z. B. gewisse nach der Erfüllung einer Begehrung eintretende Abspannungen, Mifsstimmungen, oder auch die Furcht vor den übeln Folgen einer vollbrachten Handlung, so sind diese, als auf anderen Ursachen beruhend, mit dem mifsfälligen ästhetischen Eindruck einer Disharmonie zwischen dem eigenen Wollen und der eigenen Einsicht nicht zu verwechseln.

Gehen wir jetzt zu dem Falle über, wo der eigene Wille dem, was die eigene sittliche Einsicht billigt, oder für gut hält, entspricht. Auch hier genügt schon die Annahme eines bestimmten Wollens einer Person, welches der sittlichen Einsicht mit derselben gemäfs ist, gleichviel, ob der Handelnde selbst ein Bewufstsein davon hat, oder nicht. Stellt man sich nun diese beiden Verhältnisglieder ebenmäfsig vor, so gewinnt man dadurch nicht den gleichgiltigen Eindruck einer doppelten Bejahung, sondern den wohlgefälligen eines harmonischen Verhältnisses. Sollte ein Wollen, welches dem entspricht, was die eigene sittliche Einsicht gut heifst, nicht anders denn als blofse Bejahung oder Bethätigung einer Handlung durch eine andere aufzufassen sein, so müfsten die beiden Vorstellungen in eine völlige Verschmelzung mit einander eingehen, was aber nicht möglich ist. Denn Wille ist nicht Einsicht, und Einsicht nicht Wille. Beide erhalten sich im Bewufstsein des vorstellenden und beurteilenden Subjektes einander gegenüber in ihrer eigentümlichen Qualität. Und wie sehr auch bei der Vorstellung von dem Willen einer Person, welcher dem beifälligen Urteil dieser selbigen Person über ein solches Wollen oder gerade über dieses Wollen entspricht, die beiden Verhältnisglieder, Wille und Einsicht, einander durchdringen oder, wegen ihrer Beziehungen, tief ineinander greifen, so, verhindert doch eine völlige Verschmelzung beider, oder ein völliges Aufgehen beider ineinander, deren verschiedene Qualität. Wille ist und bleibt immer eine Art von Begehrung, und das beifällige Urteil darüber ist eine Äufserung des sittlichen Geschmacks. Geschmack aber und Begehrung lassen sich nicht als ein und dasselbe fassen. — Um die Vorstellung von dem harmonischen Verhältnisse, wel-

ches hier stattfindet und unmittelbar empfunden wird, sich zu erleichtern, ist es sehr förderlich, den betreffenden Willen nicht als etwas Abgeschlossenes, sondern als eine Reihe fortlaufender Thätigkeiten zu denken und derselben dann das Urteil der sittlichen Einsicht gleichsam als festen Punkt gegenüber zu halten, zu welchem dann die Willensbethätigungen im Verhältnis einer korrespondierenden Bewegung stehen. Dafs der betreffende Wille noch Beurteilungen nach anderen Verhältnissen unterliegt, darf die Beurteilung des in Rede stehenden Verhältnisses nicht beeinträchtigen.

Es bleiben uns nun noch zwei Fälle übrig, welche ebenfalls eine unmittelbare Wertschätzung trifft. Gesetzt nämlich, es unterliefse jemand, was er beurteilend billigte, so würde die Vorstellung von dieser zurückweichenden und der eigenen sittlichen Einsicht zuwiderlaufenden Bewegung dieses Wollens einen Eindruck hervorrufen, welcher dem entgegengesetzt ist, den ein Korrespondieren des eigenen Wollens mit dem beifälligen Urteile der eigenen sittlichen Einsicht erzeugte, also keinen Beifall, sondern ein entschiedenes Mifsfallen verursachen. Der andere Fall ist der, dafs ein Ablassen von einer durch den Wollenden selbst als mifsfällig erkannten Willensbestrebung stattfindet. Hier möchte es scheinen, als ob dabei nur von einem Aufhören jener Mifsstimmung, welche die Vorstellung eines dem eigenen Mifsfallen des Wollenden gegenüber beharrenden Willens verursacht, die Rede sein könnte. Doch sofern das Aufhören nicht als ein plötzliches Abbrechen erscheint, sondern das Bild eines allmählichen Zurückweichens vor dem Mifsfallen darbietet, so haben wir hier ein ähnliches Verhältnis wie bei der allmählichen Auflösung einer Dissonanz, nur mit dem Unterschiede, dafs das Finale nicht gerade eine Konsonanz zu sein braucht, sondern dafs ein völliges Verschwinden der Dissonanz genügt. Zwar macht sich auch hier nicht selten ein positiver Beifall geltend, wenn nämlich das Ablassen von einem mifsfälligen Wollen nicht ohne Anstrengung und inneren Kampf vor sich geht. Man lobt und bewundert die Kraft eines entschiedenen Nein-Sagens zu sich selbst. Doch weist diese Betrachtungsweise auf andere Verhältnisse hin, als die sind, mit welchen wir hier zunächst zu thun haben.

Machen wir nun die Probe von der Richtigkeit der Annahme

eines selbständigen ästhetischen Charakters der aufgestellten Verhältnisse, so haben wir darauf zu achten, ob die Urteile des Beifalls oder Mifsfallens noch bleiben, wenn wir eine Abänderung in der als Bedingung geforderten Auffassung jener Verhältnisse vornehmen, also etwa jedes Glied einzeln für sich betrachten oder die einzelnen Glieder in verschiedene Personen verlegen. Stellen wir uns zunächst die einzelnen Glieder für sich vor, und sehen, was dabei sich ergiebt. Ein Wollen ohne das eigene Urteil der wollenden Person über den Wert oder Unwert desselben, und die sittliche Einsicht ohne das ihr entsprechende Wollen läfst jeden Beifall oder jedes Mifsfallen darüber verstummen. Wir haben hier zwei völlig gleichgiltige Glieder, vorausgesetzt, dafs man dieselben nicht etwa mit anderen Vorstellungen in irgend ein Verhältnis gesetzt hat und darnach beurteilt. Ein ganz isoliert für sich betrachtetes Wollen ist weder löblich noch tadelnswert. Es kann sich nach gewissen Rücksichten als angenehm oder beschwerlich, zweckmäfsig oder unzweckmäfsig, gerecht oder ungerecht, wohlwollend oder übelwollend, matt oder energisch zeigen, doch kommt bei allen diesen Beurteilungen noch nicht die Beurteilung der inneren Freiheit zu stande. Die Unabhängigkeit dieser Beurteilung von jenen zeigt sich recht deutlich dann, wenn man darauf achtet, dafs der unbedingte Beifall, welcher der sogenannten Überzeugungstreue im Wollen und Handeln gezollt wird, nicht darnach geht, ob das betreffende Wollen noch anderen Rücksichten vorgezogen oder verworfen wird. Ein Wollen kann beschwerlich, widerwärtig, Abscheu erregend sein, hält es der Wollende für gut und geziemend, so wird ihm das Lob zu teil, welches ein überzeugungstreues Verhalten auf sich zieht. Die Ausführung eines Wollens kann angenehm, vorteilhaft und anziehend sein, und als solches den Verdacht eines genufssüchtigen Bestrebens oder selbstsüchtiger Absichten erregen. Zeigt es sich aber bei näherer Erkundigung, dafs die so beurteilte Person die Überzeugung hatte, gerade so handeln zu müssen, um nicht ungerecht oder ungeziemend zu handeln, so stellt sich statt des vorherigen Tadels ein Lob ein. Ein prinzipieller Egoist, welcher aus Versehen wahrhaft wohlwollend sich äufsert, setzt sich dem Spotte aus; und einen Menschen, welcher um irgend welcher Vorteile willen von seiner Überzeugung abtrünnig wird, ver-

achtet man, wie viel Wert man auch sonst auf die wider die eigene Überzeugung ausgeführte That legen mag.

Betrachten wir auf der anderen Seite die sittliche Einsicht für sich, ohne Rücksicht auf ein ihr entsprechendes oder nicht entsprechendes eigenes Wollen, so verschwinden bei einer solchen isolierenden Vorstellung jene Urteile des Lobes oder des Tadels, welche die Beziehung der eigenen sittlichen Einsicht auf das eigene Wollen erweckt. Zwar unterliegt die sittliche Einsicht, abgesehen von dem ihr entsprechenden oder nicht entsprechenden Willen der einsehenden Person mancherlei Beurteilungen, doch gehen alle solche Prädikate des Lobes oder Tadels teils aus Vergleichung dieser Einsicht mit einer anderen Einsicht, teils aus einer Beziehung derselben auf bestimmte Zwecke hervor. Nach diesen Rücksichten kann die sittliche Einsicht eines Menschen klar oder unklar, sicher oder schwankend, fein ausgebildet oder noch roh sein, weit umfassend oder beschränkt, schnell oder langsam; sie kann ferner als nützlich oder schädlich betrachtet werden, sofern sie gewissen Absichten und Zumutungen anderer zuwider ist. Dafs überhaupt die Einsicht, sowohl die theoretische, als die praktische, als Mittel für gewisse Zwecke sehr wichtig und wertvoll ist, bedarf nicht erst der besonderen Erwähnung. Wäre das nicht, weshalb die viele Mühe, von dem Wesen des Sittlichen eine wissenschaftliche Einsicht zu gewinnen? Es findet dabei ein doppeltes Interesse, sowohl ein theoretisches als auch ein praktisches statt. Der beirrende Einflufs falscher theoretischer Meinungen auf das praktische Verhalten ist gerade heutzutage sichtlich genug. Dennoch wäre es ein starker Fehlgriff, irgendwelche Einsicht, rein für sich betrachtet, und wäre es selbst die sittliche, schon für etwas Schönes oder absolut Beifälliges anzusehen. Die Versuche, ihr einen selbständigen *ästhetischen* Wert zu geben, beruhen meistens darauf, dafs man sie als Bedingungen der Sittlichkeit betrachtet, und diesen relativen Wert als einen absoluten setzt, weil man sich dieser Relation auf die Sittlichkeit nicht deutlich bewufst ist. Möge also das sittliche und ästhetische Urteil jemandes noch so ausgebildet sein, möge ein Mensch mit bewundernswerter Schärfe das Richtige in der Beurteilung anderer und seiner selbst treffen; möge jemand der ausgezeichnetste Moralist sein: entspricht sein Wollen dieser seiner Einsicht nicht,

so wird er um so sicherer ein Gegenstand des Mifsfallens sein, als man die nötige Einsicht bei ihm voraussetzen mufs, Gutes von Bösem gehörig zu unterscheiden. Wie wenig also die sittliche Einsicht zum sittlichen Wollen fehlen darf, so ist es doch selbstverständlich, dafs Wissen dessen, was gut ist, noch lange nicht gut sein, und das Wissen dessen, was böse ist, noch lange nicht böse sein ist.

Der eigentümliche Beifall oder das eigentümliche Mifsfallen, bei einer Beurteilung nach der Idee der inneren Freiheit, verschwindet nicht blofs dann, wenn Wille und Einsicht isoliert aufgefafst werden, sondern auch dann, wenn eine solche Abänderung des Verhältnisses vorgenommen wird, dafs man die Einsicht nicht mehr als die *eigene* Einsicht des Wollenden, sondern als die Einsicht irgend einer *anderen* Person ansieht. Beim Folgen oder Nichtfolgen einer fremden Einsicht können sich zwar immerhin Urteile des Lobes oder Tadels geltend machen, und zwar so, dafs die Folgsamkeit gelobt, die Unfolgsamkeit getadelt wird. Es kann jedoch auch ebenso sehr ein Wollen, welches der sittlichen Einsicht einer zweiten Person nicht folgt, gelobt und wiederum ein solches, welches ihr folgt, entschieden getadelt werden. Dies weist darauf hin, dafs hier anderweitige Verhältnisse, aus welchen Lob oder Tadel entspringt, obwalten, als das vorliegende der inneren Freiheit. Begiebt sich jemand seines eigenen sittlichen Urteiles über den Wert oder Unwert irgend eines Vorhabens, und folgt er dabei unbedingt dem Urteile einer anderen Person: so kann die dabei stattfindende vertrauungsvolle Hingabe Lob verdienen; das Lob der inneren Freiheit hat es nicht. Ein Wollen mit völliger Begebung des eigenen sittlichen Urteils darüber, entbehrt eines wesentlichen Erfordernisses der sittlichen Würde. Es befindet sich gewissermafsen noch im Zustande der Unmündigkeit. Dafs aber eine Menge von Menschen nicht zu der ethischen Mündigkeit gelangen und deshalb einer politischen oder kirchlichen Bevormundung bedürfen, darf nicht dazu verleiten, eine solche Bevormundung als normales Verhältnis für die Einzelnen aufzustellen. Wird von irgend einer Seite die Forderung an irgend welche Klasse der Bevölkerung gemacht, sich ihres *eigenen* Urteils über gut und böse, recht und unrecht, unbedingt zu begeben, und statt dessen nur das Urteil anderer darüber mafs-

gebend sein zu lassen, so nennt man einen solchen Mifsbrauch natürlicher oder übertragener Vormundschaft eine Unterdrückung der Gewissensfreiheit, welche stets zu Empörungen reizt, sobald ein solches Verfahren bekannt wird. Man denke nur an die zwei Ausdrücke: beschränkter Unterthanenverstand und sacrificio del intelletto. Im Gegensatz dazu ist die sittliche Aufgabe, sowohl der Kindererziehung, als auch der Völkererziehung, die, nicht blofs zu dressieren, Gebote und Verbote anzulernen und mit Strafen zu drohen, sondern es soll die eigene sittliche Einsicht erweckt, gereinigt und sicher gemacht werden. Dies ist nicht allein human, sondern noch ganz besonders die Forderung des Christentums. Wie weit freilich diese Aufgabe gelingt, wie weit eine gewisse sittliche Bevormundung in wohlgeordneten Lebensverhältnissen immer noch zum Schutz der sittlichen Ordnung nötig bleibt, und wie diese sich zum Teil von selbst bildet, dies ist eine andere Frage, welche hier nicht zu erörtern ist.

Das Urteil absoluten Beifalls oder Mifsfallens, welches sich mit ursprünglicher Evidenz, und ohne irgend einer logischen oder psychologischen Beweisführung erst zu bedürfen, bei einer deutlichen Vorstellung der betreffenden Fälle ergiebt, geht eigentlich zwar nur auf bestimmte Verhältnisse der beiden Glieder, nämlich des eigenen Willens und der eigenen sittlichen Einsicht, doch wird es hinterher auch auf das der Einsicht entsprechende oder nicht entsprechende Wollen übertragen. Es geschieht dies gerade so wie bei gewissen Empfindungen, die durch irgendwelchen Gegenstand erzeugt werden. Der durch die besonderen Zustände der wahrnehmenden Person bedingte angenehme oder unangenehme Eindruck wird den Gegenständen ohne Weiteres als Eigenschaft zugeschrieben. So nennt man eine Begebenheit erfreulich, ohne dafs ihr selbst eine derartige Eigenschaft anzusehen wäre. Eine ähnliche Veranlassung haben die Urteile: der Ton ist rund, voll, spitzig u. s. w. Lob also einem wirklichen Wollen, welches mit der sittlichen Einsicht des Wollenden harmoniert; Tadel einem Wollen, welches mit derselben disharmoniert. Anders freilich ist es mit der Einsicht. Bei ihr findet eine derartige Übertragung nicht ohne weiteres statt. Denn einmal ist sie das konstante, der Wille dagegen das bewegliche Glied; zum anderen geht die sittliche Beurteilung nicht unmittelbar auf die Einsicht, sondern auf

den Willen. Die sittliche Einsicht ist nur dann ein Gegenstand des Lobes und Tadels, wenn entweder ein Wollen in ihr enthalten ist, oder wenn sie den Grund für ein Wollen, welches Lob oder Tadel auf sich zieht, abgiebt. In diesem letzten Falle ist die Wertschätzung nur eine mittelbare. Endlich, da es kein Wollen giebt ohne eine wollende Person, und ebenso keine Einsicht ohne einsehende Intelligenz, und sowohl die Vorstellung eines Willens, als auch die der sittlichen Einsicht, in Beziehung steht zu einer wollenden und einsehenden Person, und zwar zu einer und derselben: so erstreckt sich das Lob oder der Tadel eines mit der eigenen sittlichen Einsicht harmonischen oder disharmonischen Wollens ohne weiteres auf die wollende Person selbst. Ja es ist dies gerade eine besondere Eigentümlichkeit der Idee der inneren Freiheit, dafs sie viel unmittelbarer zum Lobe oder zum Tadel derjenigen Person, welche ihr gemäfs oder nicht gemäfs handelt, führt, als das z. B. bei der Idee des Rechts geschieht. Denn bei dem dieser Idee zu Grunde liegenden Willensverhältnisse ist erst noch die Weisung der Idee der inneren Freiheit nötig, um ein Lob oder einen Tadel über das dabei obwaltende persönliche Verhalten auszusprechen. Nicht alle Beurteilungen nach der sittlichen Idee beruhen nämlich auf einem ursprünglichen Beifall, sondern sind vielmehr die ästhetische Konsequenz eines ursprünglichen Mifsfallens. Und dahin gehört nicht allein die Idee des Rechts, sondern auch die der Vergeltung.

Hat nun jemand das Wohlgefällige der Harmonie eines Wollens mit der sittlichen Einsicht des Wollenden, oder das Mifsfällige der Disharmonie beider, an sich und an anderen deutlich und oft genug vernommen, so hat dadurch der Umfang seiner sittlichen Einsicht einen Zuwachs erhalten. Das der Idee der inneren Freiheit zu Grunde liegende Verhältnis ist selbst Gegenstand seiner sittlichen Einsicht geworden. Man denke sich nun, dafs in einer Person der Vorsatz entstehe, den als wohlgefällig erkannten Verhältnissen zwischen dem eigenen Wollen und der eigenen Einsicht zu entsprechen, und den als mifsfällig erkannten Verhältnissen auszuweichen. Wie dies geschehen mag, geht uns hier nichts an; es genügt die blofse Annahme der Möglichkeit dessen, was ja sonst vielfach in Wirklichkeit vorkommt. In einem solchen Falle ist der durch die Idee der inneren Freiheit bezeich-

nete innere Zustand selbst Gegenstand des Strebens geworden; man will überzeugungstreu denken und handeln. Fassen wir dieses Streben als das eine Glied eines Verhältnisses und das beifällige Urteil über ein solches Streben als das andere Glied, so haben wir hier abermals ein Verhältnis zwischen einem bestimmten Wollen und dem eigenen beifälligen Urteile darüber, deren Einstimmigkeit gefällt, und deren Nichteinstimmigkeit mifsfällt. Hieraus ersieht man, dafs ein Vorsatz in doppelter Hinsicht gefallen kann. „Erstlich, sofern er seinem eigenen Muster entspricht; zweitens, sofern er vielleicht der Erfolg ist von dem allgemeinen Entschlusse, den Mustern als Mustern und dem Geschmacke überhaupt Folge zu leisten." Im ersten Falle sind die Weisungen der übrigen Ideen das Vorbildende; im letzteren Falle ist es die Weisung der Idee der inneren Freiheit selbst. Man hüte sich aber bei dieser Gelegenheit, die Beurteilung nach der Idee der inneren Freiheit mit dem sogenannten moralischen Urteile zu verwechseln. Letzteres ist blofs logischer, ersteres dagegen ästhetischer Art. Hat sich jemand die Folgsamkeit gegen die eigene sittliche Einsicht zur Maxime für sein künftiges Wollen gemacht, und wird dann ein späteres Wollen dieser Person danach beurteilt, ob es jener Maxime entspricht: so haben wir eine blofs logische Entscheidung, welche nach Subordinationsverhältnissen verfährt. Nehmen wir dagegen die Absicht, den Weisungen der Idee der inneren Freiheit zu entsprechen, als das eine Glied eines Verhältnisses und das eigene Urteil über das Löbliche oder Geziemende dieser Absicht als das andere Glied, so haben wir hier die Elemente eines ästhetischen Verhältnisses, deren gleichmäfsiges Vorstellen das Urteil des Beifalls erzeugt. Hierbei gefällt aber nicht allein dies, dafs ein Wollen mit der eigenen Einsicht des Wollenden harmoniert, es gefällt auch mittelbar der Wollende insofern schon, als er die Weisung der Idee der inneren Freiheit sich zum Ziel seines Strebens gemacht hat. Bezeichnet man nun das Bestreben der sittlichen Einsicht zu folgen, mit dem Namen der Sittlichkeit, so würde unter Unsittlichkeit zunächst das Unterlassen eines solchen Bestrebens zu verstehen sein. Positive, und zwar vollständige Schlechtigkeit wäre es aber, wenn dies Unterlassen ein wirklich vorsätzliches wäre, und einen entschiedenen Widerwillen gegen die Weisungen der sittlichen Ideen zur Schau trüge.

Wird aber nicht dadurch, dafs das absolut Wohlgefällige jener inneren Harmonie mit sich selbst zum Ziele des sittlichen Strebens gemacht, und das Gegenteil jener Harmonie als etwas absolut Mifsfälliges zu vermeiden gesucht wird, dem sogenannten *Eudämonismus* Vorschub geleistet? Keineswegs. Vielmehr tritt nur durch unsere Darlegung das erst in das rechte Licht, was dem groben oder verfeinerten Eudämonismus und der gewöhnlichen Glückseligkeitslehre zwar vorschwebte, aber durch eine Menge falscher Begriffe wieder verdunkelt oder gar entstellt ward.

Vor allen Dingen ist festzuhalten, dafs das Ziel des sittlichen Strebens auf eine dauernde und durchgängige innere Befriedigung hinausgeht. Die Disharmonien zwischen dem eigenen Wollen und der sittlichen Einsicht sollen aufhören, das Gemüt soll die erwünschte Ruhe finden. Oder möchte etwa der Mensch in den unangenehmen Spannungen, innern Zerwürfnissen, Selbstpeinigungen und welcher Art die Widerwärtigkeiten sein mögen, in denen er sich befindet, wenn sein Thun und Lassen mit seiner sittlichen Beurteilung nicht stimmt, ewig verharren? Gewifs nicht! Man will heraus aus dergleichen Zuständen, die um so unerträglicher sind, je klarer die sittliche Einsicht ist, und je weniger man sich in Selbsttäuschungen über sein eigenes Thun und Treiben ergeht. Man möchte zum inneren Frieden gelangen, der eine auf diese, der andere auf jene Weise. Wird nun dieser Frieden bald als Zustand eines guten Gewissens, bald als Seligkeit bezeichnet, redet man von der Ruhe der Seligen in Gott, soll man dem Unrecht geben? Gewifs nicht! Das Wesentliche aber, worauf es bei alledem hinauskommt, ist eine Einstimmigkeit zwischen dem eigenen Willen und der geläuterten sittlichen Einsicht, überhaupt ein harmonisch dahinschwebender Gang der inneren Zustände vor dem eigenen Bewufstsein. Ist ein solcher Zustand das mehr oder minder bewufste Ziel menschlichen Verlangens, eines Verlangens, dessen mannigfache Äufserungen und sowohl positive als negative Veranlassungen man ungenau genug auf seinen sogenannten Glückseligkeitstrieb zurückzuführen gesucht hat, soll man deshalb annehmen, der Wert jener inneren Harmonie bestehe eigentlich nur darin, dafs sie begehrt werde, oder dafs sie wenigstens das letzte Ziel unserer Wünsche sei, ein Ziel, bei welchem, sozusagen, das Herz Ruhe habe? Das wäre

doch eine sehr sonderbare Verdrehung des eigentlichen Sachverhältnisses! Im Gegenteil gerade deshalb, *weil* die einzelnen harmonischen Verhältnisse der inneren Vorgänge, welche in ihrem Gesamteffekte dasjenige darstellen, was man als Seligkeit bezeichnet, an und für sich, und unabhängig von einem darauf gerichteten Willen gefallen, und *weil* man auf das ihnen eigentümlich zukommende Wohlgefällige immer wieder zurückgeführt wird, nach wie langen Umwegen und nach wie vielen falschen Befriedigungsversuchen dies auch geschehen mag, — deshalb sind die einzelnen Verhältnisse ethischen Beifalls das Ziel des Strebens, und die Verhältnisse ethischen Mifsfallens Gegenstände des Widerstrebens. Dafs auf diese Weise durch eine tief angelegte psychologische Naturordnung, welche zu Anfang dieses Jahrhunderts auf den Gedanken eines Gravitationsgesetzes der sittlichen Weltordnung führte, das ethische Streben unterstützt wird, darin wird man hoffentlich doch wohl keine Beeinträchtigung des absolut normativen Charakters der ethischen Wertbestimmungen finden. Der Unterschied zwischen einem ethischen und einem eudämonistischen Charakter wird immer der bleiben, dafs jenem die aus der inneren Freiheit entspringende Lust ein ungesuchtes Resultat ist, während sie diesem der erstrebte Zweck ist und er darum die Sittlichkeit in den Rang eines Mittels hinabdrückt.

Aus dem Bisherigen ergiebt sich ferner sehr deutlich, dafs die Idee der inneren Freiheit, ihrer rein begrifflichen Auffassung nach, lediglich ein *formales* Verhältnis bezeichnet. Es ward bei der Nachweisung dessen, worauf es in dem harmonischen Verhältnisse zwischen Wille und Einsicht wesentlich ankommt, abgesehen, sowohl von den besondern Zweckgedanken des eigenen Wollens, als auch von dem besonderen Inhalt der Einsicht, ja selbst davon, ob die eigene Einsicht eine richtige oder eine falsche war. Soll man dies als einen Mangel ansehen, soll man, im Bestreben denselben zu beseitigen, dem Wollen einen besonderen Inhalt zuweisen und ebenso auch der Einsicht? Dadurch würde man die eigentümlichen Weisungen der Idee beeinträchtigen und ihre Geltung willkürlich auf besondere Fälle beschränken. Freilich wenn man durch experimentelles Verfahren das Beifällige der betreffenden harmonischen oder disharmonischen Verhältnisse selbst vernehmen will, dann genügt es nicht, das Wollen

einer Person und deren sittliche Einsicht im allgemeinen zu denken. Dergleichen allgemeine Begriffe sind vielmehr Postulate an das Denken als wirkliche Vorstellungen. Stellt man sich die einzelnen Verhältnisglieder nicht völlig deutlich vor, so kann der gesuchte ästhetische Eindruck nicht erfolgen. Erst dann, wenn man in besonderen Fällen oftmals diese Eindrücke gewonnen hat und die betreffenden Urteile geläufig geworden sind, kann es geschehen, dafs durch blofse Andeutungen solcher Fälle, wie das eben bei der begrifflichen Verallgemeinerung derselben der Fall ist, die gewonnenen Erfahrungen reproduziert werden. — Ist aber nichtsdestoweniger bei der so allgemein aufgestellten Idee noch ein Mangel fühlbar, so kann dieser der Idee selbst nicht zur Last gelegt werden, sondern deutet nur darauf hin, dafs man bei der sittlichen Beurteilung sich nicht lediglich auf die Idee der inneren Freiheit beschränken darf. Soll nämlich einem Handeln nach der Idee der inneren Freiheit ein in jeder Hinsicht absolutes Lob erteilt werden, so gehört dazu allerdings, dafs die eigentliche sittliche Einsicht, der es entspricht, eine vollständig richtige ist. Fehlt etwas daran, so wird zwar die Überzeugungstreue absolut gelobt werden, aber es erhebt sich im Namen anderer sittlicher Ideen ein bestimmter Tadel. Dieser Umstand weist darauf hin, dafs unser Verhältnis zu seiner Erfüllung noch anderer Ideen bedarf, wodurch die sittliche Einsicht einen bestimmten und zwar absolut normativen Inhalt bekommt; weist ferner darauf hin, dafs die blofse Überzeugungstreue, also die Einstimmigkeit mit sich selbst, zur Sittlichkeit zwar sehr wesentlich ist, doch aber nicht die einzige Grundlage der Ethik sein kann, wie dies die neuere Philosophie in metaphysisch-idealistischer Richtung meint. Denn die Urteile des absoluten Lobes oder des absoluten Tadels, welche sie fällt, reichen nicht weit genug und schliefsen die noch anderweitig vorhandenen ästhetischen Verhältnisse, in denen ein Wollen mit anderen Willen stehen mag, keineswegs schon ein. Es bleiben also immer noch die Beurteilungen nach den übrigen Ideen, des Rechts, der Billigkeit, des Wohlwollens, der Vollkommenheit übrig.

Der ganze Umfang also dessen, was *unter* die Idee der sittlichen Freiheit fällt, kann erst dann eingesehen werden, wenn man sowohl die übrigen sittlichen Ideen, als auch die daraus ab-

geleiteten sittlichen Wertschätzungen, welche den sogenannten mittelbaren Tugenden zu Grunde liegen, kennt. Das Verhältnis der übrigen Ideen zur Idee der inneren Freiheit ist aber deshalb kein Verhältnis der Unterordnung, sondern *der Beziehung.* Bei der Annahme einer bloſsen Unterordnung würde man vergessen, daſs die Idee der inneren Freiheit ein selbständiges Urteil darstellt, und daſs die Urteile nach den übrigen Ideen nicht bloſse Arten oder Ausführungen dieses Urteils sind.

Gesetzt nun, die sittliche Einsicht wäre durch die Rücksicht auf die unmittelbaren und mittelbaren Weisungen der sonstigen sittlichen Ideen nicht allein richtig, sondern auch vollständig normiert, und der eigene Wille des Einsehenden folge durchweg jener Einsicht, so würde ein solches Verhalten einen Zustand darstellen, welchen man mit Recht als den der *inneren* Freiheit bezeichnen kann, und zwar nicht bloſs im negativen Sinne als ein Freisein von irgend etwas, sondern auch im positiven, als ein Ausgerüstetsein mit etwas.

Der innerlich Freie wird jedoch nicht frei und ledig sein alles äuſseren Druckes. Eine solche Annahme wäre eine Übertreibuug nach Art der Stoiker, nach denen es für den wahren Weisen kein Übel gäbe, und der Schmerz kein Schmerz wäre. Im Gegenteil wird dabei noch ein mannigfacher äuſserer Druck stattfinden. Denn der, welcher sittlich frei ist, ist deshalb noch nicht im stande, den äuſseren Umständen zu gebieten und sich über mancherlei Naturnotwendigkeiten hinwegzusetzen. Dagegen ist der innerlich Freie bei seinen Entscheidungen über gut und böse nicht abhängig von den wandelbaren Urteilen und Launen anderer, überhaupt nicht abhängig von fremder Einsicht, sondern ist hierin sein eigener Herr. Er folgt nur *seiner* Einsicht, folgt nur seinem eigenen, danach gebildeten inneren Antriebe, nicht dem Befehle oder Zwange eines ihm äuſseren Wollens als eines solchen. Sein Motiv des Wollens ist der Entschluſs, den Weisungen der eigenen sittlichen Einsicht Folge zu leisten, hervorgerufen durch das eigene Miſsfallen an dem Gegenteil und durch das eigene Gefallen an einem solchen harmonischen Verhältnisse. Es ist dies das Verhältnis, welches man sonst mit dem Ausdruck Autonomie des Sittlichen bezeichnet.

Der innerlich Freie ist ferner überhoben desjenigen inneren

Druckes, welcher durch den Zustand der Reue oder des bösen Gewissens bezeichnet wird. Derjenige, welcher in *allem* seinem Wollen und Handeln der eigenen sittlichen Einsicht, und zwar, wie es die Voraussetzung war, der vollständigen und richtigen Einsicht folgt, wird nie in jenen Zustand innerer Selbstanklage kommen, welcher sich wahrlich nicht auf Akte innerer Freiheit, sondern vielmehr innerer Unfreiheit bezieht. Daraus folgt aber nicht, als ob es etwas sittlich Unwürdiges oder, wie von manchen gesagt wird, Unmännliches wäre, Reue zu haben. Das hieſse gerade soviel, als sein eigenes Thun, wie es gerade ist, und vielleicht eben deshalb, weil es sein eigenes ist, gut zu heiſsen. Eine solche Unterschätzung des inneren Thuns ist einesteils vermessen, andernteils lächerlich.

Durch die innere Freiheit wird ein solcher innerer Zustand bezeichnet, welcher das Gegenteil von derjenigen inneren Anarchie ist, welche schon *Sokrates* als Erhebung dessen, was folgen soll, über das, dem die oberste Leitung im Inneren zukommt, bezeichnet, oder worauf sich die Worte des Apostel *Paulus* beziehen: Das Gute, was ich will, das thue ich nicht, sondern das Böse, was ich nicht will, das thue ich! (Röm. 7, 19.) Das innerlich Freie wird bei seinen Entschlüssen und Handlungen nicht geleitet durch die veränderlichen Bewegungsgründe der Lust und Unlust; nicht verlockt durch Rücksichten auf das bloſs Angenehme und Unangenehme; nicht verblendet durch die Vorspiegelungen einer auf äuſserliche Vorteile gerichteten Klugheit, einer Klugheit, bei der das Innere Schaden leidet und die sich doch zuletzt als groſse Unklugheit ausweiset. Die alleinigen Führer seines Wollens sind vielmehr die unwandelbaren und *nie* mit sich selbst uneinigen Vorbilder des Guten. Fassen wir endlich den normalen Inhalt der sittlichen Einsicht, also die Weisungen der sittlichen Ideen, als die nicht von uns selbst gemachten, sondern gefundenen Ausdrücke einer allgemein giltigen sittlichen Weltordnung, in Gemäſsheit des Willens eines allmächtigen und allheiligen Gottes; so bezeichnet zugleich die *Harmonie des eigenen Wollens mit jener sittlichen Einsicht die Einstimmigkeit eines Wollens mit dem Willen Gottes;* eine Einstimmigkeit, welche schon von alters her als höchstes Ziel des Freiheitsstrebens, sowohl des individuellen als auch des ge-

sellschaftlichen, bezeichnet worden ist. Hierbei wird zugleich ersichtlich, welche Beziehung eine wissenschaftliche Darlegung der ethischen Prinzipien zu der für das ethische Streben allgemein aufgestellten Forderung der *Gottähnlichkeit* oder zu dem Gebote hat: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig! Die Idee der Heiligkeit nämlich bezeichnet ihrem Inhalte nach nichts anderes, als die Übereinstimmung des eigenen Wollens und Strebens mit der durch die Weisungen sämtlicher sittlicher Ideen, einschliefslich der Idee der inneren Freiheit selbst, normierten eigenen Einsicht.

Aus dem Dargestellten ergiebt sich, dafs die Idee der inneren Freiheit oder Heiligkeit ein Ideal bildet, welches weit über den erfahrungsmäfsig vorhandenen sittlichen Zustand des Menschen hinausgeht, ja welches, auch nur in Gedanken nach allen Beziehungen vollständig zu umfassen, eine ins Unabsehbare gehende Aufgabe ist. Doch kann dies in keiner Weise die Giltigkeit der *Idee* beeinträchtigen. Die Frage, ob und wie weit wir im stande sind, dieses Ideal zu erreichen, und die Hinweisung darauf, dafs selbst die Besten unter uns Menschen weit hinter demselben zurückbleiben, kann nicht entscheidend für die Geltung der Idee sein. Wird doch im bürgerlichen Leben niemand dadurch, dafs er sich aufser stande zeigt, seine Debets zu erfüllen, von seiner Schuld freigesprochen. Sie bleibt so lange, als er sie nicht bezahlt hat oder sie ihm nicht *freiwillig* erlassen ist. Von dem Lobe oder Tadel nach der inneren Freiheit läfst sich aber nichts hinwegnehmen, das Urteil ist absolut und nicht relativ, ist sich stets selbst gleich und nicht veränderlich. Die Frage, ob etwas gut oder schlecht ausgeführt wird, oder unter vorhandenen Umständen ausgeführt werden könne, kann die Bestimmung eines Ideals nicht beeinträchtigen. Dafür ist es eben Ideal. Die Bedingungen des Idealen sind andere, als die des Reellen oder Wirklichen. Möge aber auch jenes Ideal in der Gesamtheit des Wollens eines Menschen nicht zur Ausführung gelangen, sondern als Ganzes in unabsehbaren Weiten liegende Grenzen haben, so folgt daraus noch keineswegs, dafs *keine* der menschlichen Willensbestrebungen dem Vorbilde der Heiligkeit entspräche. Dies hiefse gerade so viel, als ob keinem Teile eines Ganzen genügt sei, wofern dem Ganzen nicht volle Genüge geschehen ist. Wer in irgend einem einzelnen Falle, geleitet von

der richtigen Einsicht in das Gute, sein wirkliches Wollen nach dieser Einsicht lenkt, hat in *diesem* Falle nicht blofs das möglichste Gute, sondern das *absolute Gute* selbst gethan. Von dem Allheiligen aber unterscheidet es sich immer dadurch, dafs dieser es zu jeder Zeit und bei jeder Veranlassung ohne Ausnahme und ohne Unterlassung will und vollführt. —

Die Idee der Vollkommenheit.

Bei der Idee der inneren Freiheit kam es wesentlich darauf an, dafs das Wollen einer Person in Harmonie mit deren Überzeugung von dem, was recht und gut ist, stand. Neben dem unbedingten Beifall eines solchen Verhaltens konnte aber immer noch in anderer Beziehung ein überzeugungstreues Thun oder Unterlassen entschiedenen Tadel auf sich ziehen. Es würde das nicht möglich sein, wenn die Idee der inneren Freiheit das einzige sittliche Musterverhältnis wäre. Für ein und dasselbe Wollen bieten sich aber noch mancherlei andere Verhältnisse als das zur eigenen sittlichen Einsicht dar. Es kann ein Wollen anderen Willensakten gegenüber gehalten werden und zwar zunächst gewissen Willensakten derselben Person, sodann aber auch bestimmten Willensakten anderer Personen. Soll nun jener Tadel, welcher bei dem Handeln einer Person nach ihrer besten Überzeugung sich immer noch regen kann, völlig verschwinden, so ist dafür zu sorgen, dafs durch eine reine und vollständige Auffassung dessen, was sich sonst noch als Objekt der sittlichen Beurteilung darbieten mag, die sittliche Einsicht verständigt und berichtigt werde. Bleiben wir zunächst noch stehen bei den möglichen Willensverhältnissen ein und derselben Person.

Wenn eine Person in Ausführung dessen, was sie für gut und recht erkannt hat, nachläfst, so kann dieses Nachlassen verschiedene Ursachen haben. Haben sich die früheren Überzeugungen geändert, und sucht man das betreffende Verhalten diesen für besser und richtiger gehaltenen Überzeugungen gemäfs einzurichten, so ist das nicht nur nicht tadelnswert, sondern sogar löblich. Wie aber, wenn das betreffende Wollen in Vergessenheit gekommen war, indem andere Gedanken das Innere beschäftigt hatten? Genügt da die Versicherung des Vergessens? Wäre das

der Fall, so würden Vorwürfe wie folgende: wer wird so vergeſslich sein, und so wenig Acht haben auf das, was man zu thun oder zu unterlassen hat! ganz unbillig sein. Was in diesen und in allen den Fällen, wo in einer gewissen Schwäche oder Lässigkeit des bezüglichen Wollens die Ursache einer Verletzung der Idee einer inneren Freiheit liegt, getadelt wird, ist nicht bloſs die mangelnde Übereinstimmung eines Verhaltens mit der eigenen sittlichen Einsicht, sondern noch ganz besonders eben jene Schwäche in der Haltung jenes Wollens. Getadelt wird der Mangel an der nötigen Energie, um sich gegenüber den inneren Hemmungen emporzuarbeiten, oder um sich von entgegengesetzten Begehrungen oder Motiven nicht bewältigen zu lassen; wie im Gegenteil ein energisches Wollen Beifall findet. Oder dient etwa wirklich die Stärke oder Schwäche eines Willens lediglich *nur* dazu, den ihm aus sonstigen Rücksichten erteilten Vorzug oder Tadel zu erhöhen oder zu vermindern? Daſs dem nicht so sei, wird durch Aufstellung der Idee der *Vollkommenheit* behauptet. Nach ihr nämlich sollen lediglich schon quantitativ verschiedene Willensbestrebungen, wenn man sie in gleichmäſsigem Vorstellen gegen einander hält, den zureichenden Grund einer selbständigen und absoluten Wertschätzung abgeben. Also absolutes Miſsfallen über ein Wollen, welches sich schwächer erweist, als ein mit ihm verglichenes anderes, gleichviel welchen Inhalt beide haben, gleichviel ob das eine oder das andere Wollen aus anderen Rücksichten ein löbliches oder tadelnswertes sei; und ebenso absoluter Beifall über ein Wollen, welches ein anderes an Stärke überragt.

Um nun darzuthun, daſs dem wirklich so sei, und die Annahme einer selbständigen Idee der Vollkommenheit nicht auf einer falschen Deutung beruhe, haben wir die betreffenden Willensverhältnisse möglichst aufzuklären und zu verdeutlichen und besonders auf die Veranlassungen näher zu achten, welche leicht dazu dienen können, die aus jenen Willensverhältnissen sich unmittelbar ergebende Wertschätzung zu verkennen und auf andere Gründe zurückzuführen.

Die Verdeutlichung der betreffenden Willensverhältnisse wird verfehlt, und das erwartete Urteil tritt nicht mit der verlangten Evidenz hervor, wenn man die Frage ganz allgemein so stellt: „Gefällt überhaupt das Gröſsere als solches neben dem Kleineren?“

Diese Frage nämlich geht über den eigentlichen Zielpunkt der Untersuchung hinaus. Von einer partikulären Urteilsfrage wird zu einer völlig allgemeinen übergesprungen. Statt bei einigen Arten des Starken oder Schwachen stehen zu bleiben, wendet man sich zur Klasse, ja zu dem leeren Begriffe verschiedener Quantitäten. Soll aber untersucht werden, ob es wahr ist, dafs bei einer bestimmten *Art* von Vorstellungsobjekten gewisse Quantitätsverhältnisse derselben im stande sind, einen unmittelbaren Beifall oder ein unmittelbares Mifsfallen zu erzeugen: so ist es nicht förderlich dazu, wenn man die Frage auf alle möglichen Quantitätsverhältnisse ausdehnt. Mögen sich immerhin, aufser den in Frage gestellten Fällen, noch eine Menge anderer zeigen, — wie denn in der That viele ästhetische Urteile in den schönen Künsten sich auf blofse Quantitätsverhältnisse gewisser Objekte beziehen, — so ist dies eine Sache für sich, welche besondere Erwägungen fordert. Aber auch wenn man die Frage so stellte: „gefällt unmittelbar ein starker Wille neben einem schwachen, und mifsfällt ebenso ein schwacher neben einem starken?“ so dürfte sich noch nicht ohne weiteres eine unumwundene Antwort ergeben. Um mit unmittelbarer Evidenz ein ästhetisches Urteil zu gewinnen, müssen die betreffenden Verhältnisglieder vollständig neben einander vorgestellt werden. Dafür bietet aber der abstrakte Begriff des Willens zu wenig dar, möge er auch mit dem Merkmale einer verhältnismäfsigen Stärke oder Schwäche begleitet sein. Es kommt vielmehr auf besondere Willensbestrebungen an, welche durch ein Mehr oder Minder ihrer Thätigkeit sich von einander unterscheiden, sonst aber ihrem Inhalt oder ihrer Qualität nicht allzu verschieden sind, also nicht allzu verschiedene Ziele verfolgen. Von der Entscheidung über solche besondere Fälle kann man erst zu einer allgemeineren Zusammenfassung übergehen.

Richten wir also unsere Aufmerksamkeit auf die konkreten Objekte der betreffenden Beurteilung, von denen sowohl die unmittelbare Gegenwart, als auch die Geschichte alter und neuerer Zeiten eine grofse Menge darbietet, so finden wir, dafs über energische, umfassende und ausdauernde Willensbestrebungen ein entschiedenes Lob und über Unentschlossenheit, Schwäche und Zerfahrenheit eines Wollens ein entschiedener Tadel ausgesprochen

wird. Diese Beurteilung ist ebenso unwillkürlich als eindringlich und deshalb sehr populär.

Ein energischer Entschlufs als solcher gefällt unbedingt neben einer matten Willensregung, wenn man, nach unserer Voraussetzung, ganz absieht von dem sonstigen Werte der miteinander verglichenen Willensbestrebungen. Mut hat von jeher den Vorzug erhalten vor Furchtsamkeit und Zaghaftigkeit, und wird ihn auch wohl für alle Zukunft behalten. Ausdauer und Beharrlichkeit in Verfolgung eines bestimmten Zweckes wird gelobt, gegenüber der Unbeständigkeit, Trägheit und Schlaffheit. Ein vielumfassendes Wollen und eine reiche Fülle mannigfacher Strebungen, welche als Mittel zum Gesamtzweck dienen (Unerschöpflichkeit in mancherlei Anschlägen), gefällt neben einem dürftigen, einförmigen Wollen. Der Beifall steigert sich und geht oft in Bewunderung über, wenn die einzelnen Willensbestrebungen so angeordnet und mit einander so verbunden sind, dafs dadurch der Hauptwille eine bedeutende Förderung oder Widerstandsfähigkeit gewinnt, im Vergleich zu einem anderen Wollen, dessen reiche Mittel nicht gehörig eingefugt und zweckmäfsig disponiert sind, oder bei welchem die Kraft fehlt, das Einzelne mit Rücksicht auf Zweck und die dabei im voraus zu beachtenden Umstände zusammenzuhalten. Die Bemerkungen einer grofsen Willensstärke macht oft einen so überwiegenden Eindruck auf den Zuschauer, dafs dabei die Rücksichten auf die sonst sich darbietenden Mifsverhältnisse, des Übelwollens, des Unrechts, der Unbilligkeit, in Vergessenheit kommen. Möge man nun auch oft mit Recht solche Beurteilungen bei blofser Rücksicht auf die Stärke des vorgestellten Willens als Zeichen einer gewissen sittlichen Rohheit und Unempfindlichkeit für anderweitige Wertbestimmungen anzusehen haben, immerhin würden selbst so rohe Urteile sich nicht mit der Eindringlichkeit und Ausdauer geltend machen können, wenn sie nicht auf selbständigen Verhältnissen einer unbedingten Wertschätzung beruheten. Allerdings soll dabei nicht geleugnet werden, dafs bei den wirklichen Wertschätzungen eines starken, reichen und konzentrierten Wollens oft eine Menge anderer Rücksichten, nach welchen ihr Wert bestimmt wird, mit einfliefsen, und nicht selten den hauptsächlichsten Grund des Vorziehens oder Verwerfens bilden: daraus aber folgern zu wollen, dafs das

Lob eines starken und der Tadel eines schwachen Wollens lediglich auf einer mittelbaren oder abgeleiteten Wertschätzung beruhe, dürfte etwas übereilt sein. Es zeigt sich nämlich bei näherer Erwägung, dafs nicht immer und überall die Gründe des Vorziehens und Verwerfens eines starken oder schwachen Wollens auf solche Nebenrücksichten zurückzuführen sind. Man kann davon absehen, und wird dennoch keineswegs etwas für die Beurteilung Gleichgiltiges übrig behalten.

Um sich diejenigen Verhältnisse klar und deutlich zum Bewufstsein zu bringen, welche die eigentlichen Subjekte für die Prädikate des Beifalls oder Mifsfallens bei der Idee der Vollkommenheit bilden, hat man nicht allein von denjenigen Nebenumständen abzusehen, welche dazu beitragen mögen, irgend welchem starken Wollen den Vorzug vor einem schwächeren zu erteilen, sondern auch diejenigen Nebenumstände zu beachten, welche störend darauf einwirken. Dasselbe gilt auch beim Mifsfallen an einem schwachen Willen. Bei der gewöhnlichen Beurteilung erfahrungsmäfsig gegebener Willensbestrebungen von verschiedener Stärke schwebt unserm Vorstellen nicht ein Quantitätsverhältnis für sich allein, sondern verknüpft mit noch anderen Vorstellungen vor. Der Grund davon ist ein doppelter. Einesteils liegt er in den vorgestellten *Objekten*, anderenteils in den vorstellenden *Subjekten*. Die Objekte, d. h. die zur Beurteilung kommenden Willensbestrebungen, sind sehr mannigfaltig, je nach dem Inhalt ihres Zweckgedankens und der Beschaffenheit ihrer Mittel; aufserdem stehen sie mit anderen Objekten in verschiedenen Verhältnissen. Dieser Umstand wirkt darauf hin, dafs sich mancherlei Wertschätzungen bei einem Wollen, das sich von einem anderen durch Stärke oder Schwäche unterscheidet, einfinden. Was die beurteilenden Subjekte betrifft, so sind sie nicht immer in der ruhigen Gemütslage eines uninteressierten Zuschauers, sondern oft eingenommen von besonderen Interessen und Begehrungen, denen irgend welche Willensbestrebungen förderlich, andere zuwider sind. Dieser Umstand übt oft einen so starken Einflufs auf die Beurteilung von Willensbestrebungen aus, dafs dabei das rein ästhetische Urteil nicht zur Sprache kommt, sondern höchstens nur flüchtig angeregt wird. Im Zustande der Begehrung werden gewisse aufstrebende Vorstellungen durch andere Vorstellungen

zurückgehalten, so dafs sie nicht ohne weiteres zur Vollendung gelangen können. Dieser Zustand des beurteilenden Subjekts ist ein beklemmender, und ein um so mehr unbehaglicher, je stärker die Begehrung und je schwächer die Aussicht ihrer Befriedigung ist. Räumt nun irgend ein starker fremder Wille die vorliegenden Hindernisse hinweg, schafft er Befriedigung der Begierde, so erzeugt er ein Lustgefühl und er wird dadurch Gegenstand einer mittelbaren Wertschätzung. Ja es kann sogar das Gefühl des Dankes, wie für eine empfangene Wohlthat, sich mit der Vorstellung eines auf diese Weise wirksam gewesenen Willens verbinden. Ist dagegen ein Wille nicht stark genug, die vorhandene Begehrung dessen, welcher ihn für seine Zwecke in Anspruch nehmen möchte, zu erfüllen, so wird er verworfen. Sollte aber diese Schätzung den alleinigen Ausschlag geben, sollte die Wertschätzung eines starken oder schwachen Willens lediglich darauf sich beziehen, wie weit er im stande ist, irgend eine vorausgehende Begehrung des ihn beurteilenden Subjekts zu befriedigen, so würde hierbei folgendes übersehen: Erstens würde der Fall ausgeschlossen, dafs ein starker Wille gelobt und ein schwacher getadelt wird, dessen Zweckvollziehung für unsere sonstigen Wünsche ganz gleichgiltig, oder gar unserer Absicht zuwider ist. Es würde lediglich der zufällige Umstand des Vorhandenseins irgend einer Begehrung, der er entspräche oder nicht entspräche, zum Entscheidungsgrunde der Beurteilung gemacht. Wäre dies richtig, so müfste ein starker Wille in dem Grade mifsfallen, als die Ausführung desselben irgend welchen Wünschen des ihn Beurteilenden nicht entspricht oder positiv ihnen zuwider ist. Dies ist aber keineswegs der Fall, vielmehr flöfst uns oft unwillkürlich ein unseren Absichten widerwärtiges oder gar feindliches Wollen, durch seine Energie, Ausdauer, Anschlägigkeit und Sammlung, grofsen Respekt ein, welcher Respekt sich von einer blofsen Furcht recht wohl unterscheidet.

Zweitens würde ganz und gar aufser acht gelassen, dafs es sich bei der Beurteilung nach der Idee der Vollkommenheit um ein Verhältnis von *zwei* Gliedern handelt; nämlich um zwei nebeneinander ablaufende Willensbestrebungen, von denen die eine stärker ist, als die andere. Sollte dabei die einem irgendwie auftretenden Willen vorausgehende Begehrung des Urteilenden

die Stelle des anderen Gliedes einnehmen, so würde dadurch die Betrachtung eine ganz andere werden, als worauf sie von vornherein angelegt war. Es würde nämlich dann nicht der Inhalt der vorhandenen Begehrung über den Wert eines ihr entsprechenden starken Willens entscheiden, sondern die Begehrung, als schwächere und unbeholfene Strebung, würde selbst Gegenstand der Beurteilung werden, indem sie mit jener stärkeren und gelingenden Thätigkeit des ausführenden Willens in ein Verhältnis gesetzt wird.

Denken wir jetzt den Wert des Gewollten nicht bestimmt von einer vorausgehenden Begehrung des Beurteilers, sondern lassen wir ihn unabhängig davon gelten, etwa als Gegenstand der schönen Kunst, oder als irgend etwas anderes, so bieten sich folgende Fälle dar:

Es wird gerühmt, wenn jemand mit groſser Energie und Ausdauer etwas Wertvolles erstrebt und dagegen getadelt, wenn er eine groſse Kraft des Wollens gleichgiltigen und unbedeutenden Gegenständen zuwendet. Ebenso wird getadelt, wenn Wertvolles nur schwach gewollt wird. Hier wird Stärke und Schwäche des Wollens nicht unmittelbar zum Gegenstande der Beurteilung gemacht, sondern nur insofern vorgezogen oder verworfen, als man dem Gewollten selbst einen Wert beilegt oder nicht. Die vergleichuugsweise Stärke oder Schwäche von Willensbestrebungen gilt aber deshalb nicht als etwas an und für sich Gleichgiltiges. Man lasse nur ein schwaches oder starkes Wollen einen und denselben Zweck verfolgen, oder sehe vom Werte des Zweckes ab, so wird sich augenblicklich die betreffende Wertschätzung einstellen. Die Rücksicht auf das mehr oder minder Wertvolle des Zweckes giebt bei der Beurteilung von starken oder schwachen Willensbestrebungen nicht den alleinigen Ausschlag. Es bleibt für die Beurteilung immer noch etwas übrig. Dasselbe findet auch dann statt, wenn ein vergleichungsweise schwaches oder starkes Wollen sich sonst als ethisch wertvoll oder unwürdig zeigt, oder, wie man sagt, einer guten oder bösen Absicht folgt. Freilich zeigen die sprachlichen Titel von Tugenden, in denen verschiedene Arten von Willensstärke gelobt, und ebenso die Titel von Fehlern oder Untugenden, wie Kleinlichkeit, Feigheit, Unbeständigkeit, Zerstreutheit, Wüstheit u. s. w., bei denen verschiedene Arten von Willensschwächen getadelt werden, daſs man

bei Bestimmung solcher Willensbestrebungen noch andere Rücksichten, als bloſs die auf Stärke und Schwäche eines Wollens genommen hat. Deshalb sind selbst in den gebildetsten Sprachen die üblichen Ausdrücke für irgend welche Tüchtigkeiten oder Untüchtigkeiten unzureichend, um mit der erforderlichen Genauigkeit das zu bezeichnen, was allein ins Auge gefaſst werden muſs, wenn es sich um irgend welche Wertbestimmungen eines Wollens nach den Quantitätsverhältnissen seiner Thätigkeiten handelt. Eine Menge von Miſsverständnissen rücksichtlich dessen, was man eigentlich bei seinen Angaben meint, haben darin ihren Grund. Man denke z. B. an Heldenmut, Groſsmut, Langmut, Edelmut, Beharrlichkeit, Trotz, Übermut, und verdeutliche sich die Vorstellungen, welche damit verknüpft werden.

Von den verschiedenen Nebenumständen, welche den Beifall an der vergleichsweisen Stärke und das Miſsfallen an der vergleichsweisen Schwäche eines Wollens niederhalten, verdienen hauptsächlich folgende hervorgehoben zu werden:

1. Das Lob oder der Tadel über ein Wollen nach bloſsen Quantitätsverhältnissen wird oft zurückgedrängt durch den überwiegenden Eindruck, welchen anderweitige Wertbestimmungen dabei machen. Ist ein starker Wille auf geringfügige und kleinliche Zwecke gerichtet, so ist ein Tadel für ihn weit eher bereit, als ein Lob; während dagegen ein demselben Zwecke zugewendeter schwacher Wille nicht gerade getadelt, sondern in Ordnung befunden wird. Macht ein starker böser Wille durch die Schändlichkeit seines Zweckes, durch Abscheulichkeit seiner Mittel, durch den Schaden und die mancherlei Verletzungen, welche er anderen zugefügt hat, einen überwältigenden Eindruck, werden Affekte und Leidenschaften dadurch aufgeregt, so denkt man nicht daran, ihm wegen seiner Stärke im Vergleich zu anderen schwächeren Willensbestrebungen zu loben. Die Auffassung ist zu sehr mit seiner qualitativen Schlechtigkeit beschäftigt, und die daraus folgenden Verabscheuungen haben im Bewuſstsein des Vorstellenden das Übergewicht vor anderen Betrachtungen. Dergleichen Auffassungen müssen erst etwas zurücktreten, das Gemüt muſs ruhiger werden, das Geschehene muſs erst in eine historische Entfernung rücken. Ist dies geschehen, so ereignet es sich nicht selten, daſs jemand, der vorher als Ruhestörer und

Verbrecher verwünscht ward, hinterher als ein grofser Mann bewundert wird. Die Schäden sind verschmerzt und das Verwerfliche des Handelns im Einzelnen, die Härte, Grausamkeit und Niederträchtigkeit ist vergessen. Die Erinnerung haftet dann hauptsächlich nur noch an dem äufseren Glanz und der Form des energischen und umfassenden Handelns. Dasselbe findet auch bei räumlich entfernten Handlungen statt, deren Resultate man erfährt, ohne von der verbrecherischen Art ihrer Ausführung nähere Kunde zu erhalten oder gar selbst darunter zu leiden. Ein grofser Räuber wird auf diese Weise leicht zum grofsen Helden gestempelt, und sein Bildnis prangt in den Stuben „sehr ehrlicher“ Leute.

2. Das betreffende Urteil des Beifalls oder Mifsfallens kommt gar nicht, oder doch nur sehr unvollkommen zu stande, wenn bei der Schätzung von Willensbestrebungen die Vergleichung nicht nach den gleichartigen, sondern nach den verschiedenartigen Dimensionen ihrer Stärke vorgenommen wird; also wenn die quantitativen Vergleichungspunkte miteinander vermengt werden. Dies geschieht z. B., wenn man einen intensiv starken Willen mit einem extensiv weiten und mannigfaltigen, und einen extensiv geringen mit einem wohl konzentrierten vergleicht.

3. Recht evident endlich will das Urteil nicht werden, wenn die Zwecke der verglichenen schwachen und starken Willensbestrebungen so verschieden sind, dafs sie keine oder wenige qualitative Vergleichungspunkte darbieten, so dafs man sich wenig veranlafst fühlt, beide miteinander in ein Verhältnis zu stellen, wie z. B. das Bestreben, den Lauf eines Kometen zu berechnen und die Energie, wild gewordenen Wagenpferden in die Zügel zu fallen.

Sind nun durch die nötigen Analysen alle störenden Nebenumstände und Verwickelungen beseitigt, so haben wir uns die verschiedenen Arten von Gröfsenverhältnissen zwischen Willensbestrebungen zu verdeutlichen, aus deren unbefangener Betrachtung ein Urteil des Beifalls oder Mifsfallens sich unmittelbar und unwillkürlich erhebt. Zu dem Behufe sind die oben erwähnten Dimensionen der Gröfse oder Stärke eines Wollens nach *Intensität Protension, Extensität* und *Konzentration,* mit Hinweisung auf die eigentlichen Beziehungspunkte der betreffenden Verhältnisglieder, näher zu erörtern.

Beginnen wir mit der Beurteilung von Willensbestrebungen, welche durch verschiedene Grade der *Intensität* sich von einander unterscheiden, so ist vor allen Dingen zu bemerken, daſs wir dabei keineswegs mit etwas Einfachem, punktuellem, sondern mit Aktionen und Strebungen, also mit Bewegungszuständen; nicht mit einer sogenannten statischen, sondern vielmehr mit einer dynamischen Auffassuug von Kräften zu thun haben. Übersieht man dies, glaubt man bei den betreffenden Willensbestrebungen an gewisse ruhende Kräfte denken zu müssen, läſst man die Intensitäten zu Punktualitäten zusammenschrumpfen, so darf man sich hinterher nicht wundern, wenn ein bestimmtes Urteil des Beifalls oder Miſsfallens über sie ausbleibt. Denn unmöglich kann dasselbe dann noch eintreten, wenn man sich die Bilder der Glieder, welche man beurteilen will, verdorben hat. Das, womit wir hier zu thun haben, sind gewisse Reihenformen. Der Zweckgedanke des Willens bildet den Anfangspunkt möglicher Reihen, die, mit dem Hervortreten desselben, in Begriff sind sich zu entfalten und abzulaufen. Die gröſsere oder geringere Bereitschaft dieser Evolution bei irgend welchem Wollen, das lebhaftere oder mattere, schnellere oder langsamere Auftreten desselben, bildet die Vergleichspunkte bei der Beurteilung zweier Wollen nach der *Intension* ihrer Strebung. — Gesetzt nun, die beiden Willen hätten sich gleichmäſsig in Bewegung gesetzt, werden sie auch stand halten, bis sie ihren Zweck vollständig erreicht haben, oder wenigstens so lange, als ihr Bestehen gefordert ward? Wird nicht vielleicht der eine ermatten und nachlassen, während der andere noch fortstrebt? Lieſse z. B. der anfänglich mit groſser Energie auftretende Wille hinterher nach, der ihm korrespondierende schwächere Wille dagegen hielte aus, so würde dieser wegen seiner Ausdauer wieder den Vorzug bekommen vor dem anderen, wenig dauerhaften Willen. Dies ist die Beurteilung zweier Willen nach der Dauerhaftigkeit oder nach *Protension.*

Auf etwas anderes kommt es an bei der Beurteilung von Willensbestrebungen nach der Verschiedenheit ihrer *Extension.* Hier haben wir zu thun mit der sogenannten Weite und mit dem Reichtum eines Wollens. Ein vielumfassendes Wollen bezeichnet nicht allein eine lange Reihe von Strebungen, welche auf einen Zweck gerichtet sind, sondern auch eine Mannigfaltigkeit neben

einander gehender Willensbestrebungen, die sich, je nachdem sie dem allgemeinen Zwecke näher oder ferner stehen, entweder als besondere Gestaltungen des Zweckgedankens, oder als Mittel zur Erreichung desselben ausweisen. Ein vielseitiges Wollen gefällt neben einem einseitigen; Reichtum und Mannigfaltigkeit an Mitteln oder Anschlägen gefällt neben Dürftigkeit und Einförmigkeit der unterstützenden Strebungen. Finden sich also in dem Wollen einer Person mehrere Zwecke vereint, sucht z. B. ein Herrscher nicht allein ein tüchtiger General, sondern auch ein tüchtiger Gesetzgeber und Verwaltungsmann zu werden, ohne dafs dabei der eine Zweck neben dem anderen leidet, so gefällt dies Streben vor einem anderen, das nur auf den einen oder den anderen dieser Zwecke gerichtet ist. Ebenso, wenn sich bei einer bestimmten Willensrichtung eine Fülle von Thätigkeiten zur Erreichung des Gewollten einstellt, so dafs keine Verlegenheit beim Mangel sich zeigt. Ist eine so grofse Auswahl von Mitteln vorvorhanden, dafs, wenn es in der einen Weise nicht geht, sich manche andere Richtungen darbieten, dann wird ein solches Wollen Beifall erregen neben einem anderen, welches aus Mangel an Aushilfen stockt, oder sich auf einzelne Mittel versteift.

Aber eine blofse Fülle von Mannigfaltigkeit von Willensbestrebungen, welche zu einem gemeinsamen Zwecke dienen sollen, läfst leicht das Wollen nach verschiedenen Richtungen auseinanderfahren, sie zerstreuet und sammelt nicht. Es kann jemand unerschöpflich sein in einzelnen Anschlägen, fehlt ihm aber der Überblick und die Kraft der Zusammenfassung des Einzelnen, so fehlt es an der gegenseitigen Unterstützung der einzelnen Willensbestrebungen. Eine Menge einzelner Anstrengungen werden gemacht, aber es findet kein rechter Gesamterfolg statt. Man bleibt bei Nebendingen hängen, der Fortschritt schwankt und stockt; einzelne Willensbestrebungen, anstatt einander zu fördern, wirken hemmend gegen einander: kurz bei der Extension fehlt die nötige Zusammenfügung der einzelnen Willensbestrebungen zu einem zweckmäfsig gegliederten und dadurch starken Ganzen. Sind dagegen die einzelnen Willensbestrebungen wohlgeordnet und, ohne Lücken darzubieten, nach dem Zielpunkt hin in Bewegung gesetzt, gleichviel, wie schnell oder wie langsam sie dabei ablaufen mögen, so stellt das ganze Gefüge die Kraft eines Wollens

nach *Konzentration* dar. Möge hierbei in Vorstellung eines solchen Wollens die Übersichtlichkeit in der Anordnung des einzelnen, und die Folgerichtigkeit des nach einander Angelegten einen angenehmen Eindruck machen, möge die Umsicht des Wollenden Bewunderung einflöfsen und der nicht erwartete Beitrag des einzelnen zur Förderung des Gesamtzweckes überraschen; das Urteil nach der Idee der Vollkommenheit tritt jedoch dann erst in seiner Eigentümlichkeit hervor, wenn man nicht ein einziges System des Wollens dabei im Auge hat, sondern wenn man zwei Willensbestrebungen, die sich durch gröfsere oder geringere Konzentration der einzelnen Wollungen zum Gesamtwollen oder zu ihrem Gesamtzweck von einander unterscheiden, im vereinigenden Vorstellen neben einander hält und ablaufen läfst.

Die bisherigen Auseinandersetzungen stellten die Erfordernisse der sittlichen Gröfse nach den verschiedenen Dimensionen derselben neben einander auf. Aber erst mit einander vereinigt geben sie das Ideal einer vollendeten Willensgröfse, bei der kein Ausfall nach dieser oder jener der genannten Rücksichten stattfindet. Ob und wo eine solche vorhanden, wie grofs sie sein möge, von der Entscheidung einer solchen Frage ist die Giltigkeit unserer Idee nicht abhängig. Denn, wie überhaupt bei den sittlichen Ideen, so kommt es auch hier nicht darauf an, zu untersuchen, was denn wohl in Wirklichkeit Grofses vorhanden sein mag, sondern vielmehr darauf: genau zu bestimmen, was in der betreffenden Wertschätzung eigentlich das ist, was, wenn es rein und vollständig vorgestellt wird, überall und unter allen Umständen dem Vorstellenden das Urteil des absoluten Beifalls oder Mifsfallens abnötigt. Zu dem Behuf genügt es vollständig, wenn das Beurteilte auch nur in der Einbildung gegeben ist. Soll aber irgend jemandem das Lob eines grofsen Mannes erteilt werden, so ist darauf zu halten, dafs nicht fremde Gesichtspunkte in die Beurteilung hineingezogen werden, und man sich nicht einem unklaren Gesamteindruck hingiebt. Man hat dabei lediglich auf die Rüstigkeit und Widerstandskraft der Willensbestrebungen, auf das Vielumfassende und Mannigfaltige derselben und auf die Konzentration der einzelnen Bestrebungen als Mittel zum Zwecke zu achten, und mit der Schätzung nach diesen Quantitätsverhältnissen nicht die Schätzung nach qualitativen Willensbeschaffenheiten zu

vertauschen. Am meisten hat man sich vorzusehen, dafs man durch das Imponierende eines starken Willens in seinem Urteile nicht geblendet oder gar unterjocht wird. Geblendet wird man, wenn der Hinblick auf die blofse Stärke, namentlich mit Rücksicht auf das Grofse, was dadurch erreicht worden ist, das Gemüt so erfüllt, dafs dabei über die Verwerflichkeit der Mittel hinweggesehen wird. Unterjocht wird man, wenn in einem angeschauten grofsen Ganzen Gutes und Schlechtes zu einer Gesamtwirkung so in einander verwebt ist, dafs es schwer hält, dasselbe von einander auszuscheiden, und man teils aus Unbeholfenheit, dergleichen Unterscheidungen vorzunehmen, oder aus Scheu vor der Mühe die einzelnen Fäden des verworrenen Knäuels zu verfolgen, sich lieber gefallen läfst, das Verwerfliche unter dem Heiligenschein der Gröfse passieren zu lassen. Weil nun aber die Rücksicht auf die blofse Gröfse eines Wollens, mit Hinwegsehen von dessen sonstigem Werte, eine gewisse Übung in der Unterscheidung fordert, indem unwillkürlich die Rücksicht auf gewisse qualitative Beschaffenheiten des Wollens mit hineinspielt, pflegt man mit dem Lobe der Gröfse zugleich irgend welche qualitative Wertschätzung zu verbinden und dadurch der Idee der Vollkommenheit einen ihr ursprünglich und eigentlich nicht zukommenden Inhalt zu geben. Welche Unsicherheiten und Mifsverständnisse dabei zum Vorschein kommen, zeigt sich nicht allein in den Beurteilungen einzelner Fälle, sondern auch und ganz vorzüglich in dem Bestreben gewisser Moralisten aus früherer Zeit, die Idee der Vollkommenheit mit allerlei Vortrefflichkeiten auszustatten und so an die Spitze der Moral zu stellen. Das Richtige dagegen ist dies, in der Idee der Vollkommenheit nicht mehr zu suchen, als sie darbietet, und das für eine vollständige ethische Beurteilung noch mangelnde in Verhältnissen anderer Art zu suchen.

Es bleibt nun noch die Frage nach dem Beziehungspunkte der einzelnen Verhältnisglieder zu beantworten übrig. Denn es galt ja als wesentliche Bedingung eines ästhetischen Verhältnisses, dafs die Glieder desselben einander nicht fremd sind, sondern in einer gewissen Beziehung zu einander stehen. Freilich ist dabei nicht gerade nötig, dafs die Beziehung eine unmittelbare sei, oder dafs das Vorstellen des einen Gliedes zum Vorstellen des anderen,

als seiner Ergänzung, führe, vielmehr genügt schon eine *mittelbare* Beziehung beider. Doch darf diese mittelbare Beziehung keine ihnen blofs zufällige oder äufserliche sein, sondern sie mufs im Wesen der beiden Glieder liegen. Bei abstrakten Quantitätsbegriffen kann es eine solche Beziehung nicht geben: sie lassen daher auch das Urteil stumm; selbst dann, wenn es möglich wäre, reine Quantitäten wirklich vorzustellen, oder innerlich anzuschauen. Wollten wir nun das zuschauende Subjekt, welches die Verhältnisglieder in sich aufnimmt, als den gemeinsamen Beziehungspunkt ansehen, so würden wir daran einen nur äufsern, den Verhältnisgliedern zufälligen Beziehungspunkt haben. Das, was uns vorliegt, sind *besondere Arten von Quantis,* nämlich bestimmte Willensbestrebungen. Von der besonderen Qualität derselben hatten wir zwar abgesehen, da es für unsere Beurteilung gleichgiltig war, welchen besonderen Zweckgedanken die zu beurteilenden Willensbestrebungen verfolgten, und von welcher qualitativen Beschaffenheit die dabei angewendeten Mittel waren. Damit sollte aber keineswegs gemeint sein, als ob es bei der vergleichenden Betrachtung quantitativ verschiedener Willensbestrebungen auf das Hinzunehmen der einzelnen Zweckgedanken derselben, und der besonderen mit ihm verbundenen Aktivitäten in die Vorstellung von ihnen ganz und gar nicht ankäme. Dies hiefse ein Wollen nicht als das auffassen, was es ist und bedeutet. Läfst man nämlich bei der Auffassung irgend welcher Willensbestrebungen den Zweckgedanken weg, so hat man blofs eine Reihe Thätigkeiten ohne bestimmte Richtung. Sollen nun zwei Willensbestrebungen von verschiedener Stärke einen gemeinsamen inneren Beziehungspunkt haben, vermöge dessen sie sich nicht gleichgiltig nebeneinander im Bewufstsein des vorstellenden Subjekts verhalten, so ist derselbe, weil er nicht in den blofsen Handlungen, und auch darin nicht liegen kann, dafs es Willen sind, deren jeder seinen eigenen Zweck verfolgt, nirgendswo anders als in *einer gewissen Verwandtschaft der Zwecke* und auch wohl der Mittel der betreffenden Willen zu suchen. Die natürlichste und leichteste Annahme hierbei ist die, dafs beide Willen einen und denselben Zweck verfolgen und demgemäfs auch in einer gewissen Gleichartigkeit der Mittel zur Erreichung des Zweckes sich bewegen. In solchen Fällen macht sich die Vergleichung leicht

und das Urteil des Beifalls oder Mifsfalls tritt, sofern etwaige Störungen abgehalten werden, ohne weiteres in aller Bestimmtheit und Evidenz hervor. Schwieriger ist es schon dann, wenn die bei gemeinsamen oder verwandten Zwecken angewandten Mittel qualitativ sehr verschieden sind. Am schwierigsten aber ist's bei völliger Verschiedenheit der Mittel und Zwecke, welche irgend welche Willenbestrebungen verfolgen. Es tritt dann eine Stockung in der Beurteilung ein, die so lange dauert, bis gewisse qualitative Vergleichspunkte aufgefunden sind, vermöge deren die Verhältnisglieder eine gewisse Zusammenfassung im Bewufstsein des beurteilenden Subjekts zulassen. Dies geschieht gewöhnlich dadurch, dafs die heterogenen oder qualitativ verschiedenen Willensbestrebungen auf qualitativ gleichartige und dem Vorstellungskreise des Beurteilenden geläufige Verhältnisse übertragen werden. Freilich führt man dergleichen selten rein aus. Deshalb ist die Beurteilung gewöhnlich unzusammenhängend und oberflächlich. Man beurteilt die ganzen Reihen blofs stückweise je nach den sich darbietenden Vergleichungspunkten oder man urteilt im Bausch und Bogen, nach gewissen Gesamteindrücken, die aus oberflächlichen Ähnlichkeiten und irgend welchen Erinnerungen zusammengebracht sind. Deshalb die häufige Ungenauigkeit in den gewöhnlich vorkommenden Beurteilungen von Willensgröfsen; deshalb das Einwirkenlassen von Nebenrücksichten; deshalb die Verlegenheit, wenn man angeben soll, was denn das eigentlich ist, dem man so unbedingtes Lob erteilt.

Werfen wir nun noch einen Blick auf das bei der Wertschätzung nach der Idee der Vollkommenheit stattfindende psychologische Verhältnis der beiden Glieder, so hat man das Verhältnis der korrespondierenden Bewegung zweier Vorstellungsreihen im Bewufstsein als Erklärungsgrund des eintretenden Wohlgefallens oder Mifsfallens zu Hilfe zu nehmen. Dafs hierbei gewisse Gefühle der Lust oder Unlust den Ausschlag geben, daraus folgt keineswegs, als ob schliefslich doch die Ursachen des Vorziehens oder Verwerfens auf subjektiv zufällige und veränderliche Gefühle bezogen würden. Die hier in Anspruch genommenen Gefühle der Befriedigung oder Nichtbefriedigung werden nicht in Abhängigkeit gestellt von zufälligen Gemütszuständen und Begehrungen des beurteilenden Subjekts, sondern durch bestimmt

dargebotene Reihen erzeugt gedacht. Diese Reihen bilden dann die objektiven Ursachen jener Gefühle. Durch die Art und Weise, wie die der Auffassung dargebotenen Glieder im Vorstellen nebeneinander ablaufen, mit oder ohne Anstofs, stockend oder beschleunigt, ausgebreitet oder beengt, werden Lust- oder Unlustgefühle auf *konstante* Weise erregt. Eine solche Konstanz findet bei anderen Arten der Lust nicht statt. Hier hängt das Gefühl von der subjektiven Gemütslage ab und namentlich von vorausgehenden Begehrungen, denen ein Dargebotenes entspricht oder nicht entspricht. In unserem Falle dagegen sind es bestimmte dargebotene Vorstellungen, von welchen allein jenes Gefühl abhängt. Was sonst im Gemüt des Beurteilenden sich vorfinden, oder dem Dargebotenen vorausgegangen sein mag, darauf wird hier keine Rücksicht genommen. Man hat also in unserem Falle kein zufälliges Ereignis, das sein kann oder auch nicht, je nachdem jemand danach gestimmt oder dazu aufgelegt ist, sondern ein bestimmtes *ewiges* Gesetz: ein konstantes Abhängigkeitsverhältnis des Gefühls der Lust oder Unlust infolge von Willensbildern, die, in einem bestimmten Verhältnis zu einander stehend, dem Vorstellen dargeboten werden. Für die besondere Beschaffenheit dieses Gefühls nach Betonung und Färbung mögen in den besonderen Fällen mancherlei besondere Umstände eintreten, denn die Objekte, welche es erzeugen, sind sehr verschieden und die besonderen Verhältnisse derselben zu einander sehr mannigfach: als Gefühl der Lust unterscheidet es sich *durch die Art seiner Entstehung* von den subjektiven und zufälligen Lustgefühlen.

Wenn nun nach der Idee der Vollkommenheit ein stärkeres Wollen gefällt neben einem ihr korrespondierenden schwächeren Wollen und dieses mifsfällt neben einem ihr korrespondierenden stärkeren, so wird das Mifsfallen am schwächeren aufhören, wenn dasselbe dem stärkeren Willen gleichgekommen ist, aber auch das Gefallen am stärkeren Willen wird dann verschwinden. Gefallen aber und Mifsfallen wird augenblicklich sich wiederfinden, wenn einer der beiden Willen an Stärke wächst und den anderen überragt, oder wenn ein dritter neuer Wille als Verhältnisglied hinzugenommen wird. Wie weit aber soll das fortgehen? Antwort, so lange sich noch dem Vorstellenden das Bild eines stärkeren Willens neben einem schwächeren darbietet. Ob sich ein letztes

Mafs der Gröfse einstellen mag oder nicht, mit dieser Frage hat es die Idee der Vollkommenheit nicht zu thun. *Für sie ist das gegebene Mafs eines bestimmten starken Wollens die normale Fülle, zu welcher der schwächere Wille kommen mufs, um im Vergleich zu jenem stärkeren nicht zu mifsfallen.* Sieht man davon ab, dafs man mit einer gewissen Art von benannten Gröfsen zu thun hat, sieht man ab von einem qualitativ bestimmten Grofsen, und hält in Gedanken nur die leere Gröfse fest, so kommt man freilich in einen unendlichen Prozefs. Diesen durch eine Abstraktion ins Leere veranlafsten Gang ins Unendliche und Unbestimmte, der Idee der Vollkommenheit als Verschuldung aufzubürden, ist ebenso unbillig, als es unerlaubt wäre, aus der Beurteilung nach der Idee der Vollkommenheit die Forderung abzuleiten, dafs jeder einzelne Wille, um nicht zu mifsfallen, bis zur völligen Allmacht anwachsen müsse. Es wäre dies nicht allein ein vermessenes, sondern auch schon ein wüstes Wollen, gegen welches die Idee der Vollkommenheit selbst gerichtet ist. Wo ein Wollen seine natürlichen Schranken findet, hat es in dieselben sich zu fügen und jede Überspannung zu vermeiden. Leeren Einbildungen nachzuhängen, um irgend ein Gewolltes zu erreichen, führt zu Schwärmereien. So giebt es auch auf dem Gebiete wissenschaftlicher Bestrebungen Beispiele eines wüsten Wollens, wenn man sich darin zu überbieten sucht, hohe Aufgaben an die Erkenntnis zu stellen, ohne dabei zu erwägen, dafs solche Ziele weit über die Mittel menschlicher Erkenntnis hinausgehen, und dafs am allerwenigsten die dabei in Anwendung gebrachten dazu tauglich sind. Man denke z. B. an die Geschichte der modernen idealistischen Bestrebungen von *Fichte* bis *Hegel*, welcher letztere der Logik die Zumutung stellte, eine Darstellung Gottes zu sein, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist. Wo bleibt da die Besonnenheit? — Stellen sich nun infolge von mancherlei Überlegungen bestimmte Einsichten in die natürlichen Schranken des Menschen heraus, so entstehen dadurch gewisse Mafse für sein Wollen, innerhalb deren er nach der Idee der Vollkommenheit Aufforderung genug findet, sich an einem faktisch vorhandenen Willensbestand nicht zu befriedigen, sondern das Ver-

vollkommnungsstreben nach verschiedenen Dimensionen und Arten seines Wollens wirksam sein zu lassen. Freilich haben dabei die anderen Ideen auch noch ein Wort mitzureden, denn es würde das eine schlechte Anwendung der Vollkommenheit sein, wenn jemand statt nachgiebig, gerecht und billig zu sein, es vorzöge, seinen Willen gegen den Willen eines anderen durchzusetzen, letzteren also an Stärke zu überbieten und darin seine Ehre zu suchen.

Die Idee des Wohlwollens.

Bisher genügte uns bei Aufweisung absolut wohlgefälliger und absolut mifsfälliger Willensverhältnisse die Annahme einer einzigen Person. Bei der Idee der inneren Freiheit *mufste* es eine Person sein, weil das Verhältnis zerstört werden würde, wenn wir Einsicht und Wollen auf zwei Personen verteilten. Bei der Idee der Vollkommenheit *konnte* ein und dieselbe Person schon genügen, um eine vergleichende Beurteilung von Willensbestrebungen nach Quantitätsverhältnissen zu ermöglichen; es war das aber nicht nötig, die beiden Willensglieder konnten ebenso gut als Willen verschiedener Personen angesehen werden. Beim Verhältnis des Wohlwollens dagegen sind zwei Personen *nötig*; die eine, welche wohlwill, die andere, welcher wohl gewollt wird. Doch genügt auch hier schon, wenn der Wohlwollende irgend welchen Willen einer anderen Person blofs voraussetzt, ohne dafs derselbe wirklich vorhanden ist. Zu dieser Annahme führte bereits die obige Reihenentwickelung möglicher Willensverhältnisse. Die Giltigkeit derselben findet dadurch ihre Bestätigung, dafs man das Wohlwollen in der Gesinnung stets anerkennt, sollte dabei auch der Wohlwollende in der Bethätigung seiner wohlwollenden Absicht fehlgreifen, oder sich in dem irren, worauf gerade die Wünsche oder Interessen des andern gerichtet sind. — Oder soll die reine Güte erst dann gut sein, wenn sie klug ist? Aufmerksam wird sie allerdings auf die Wünsche und Bedürfnisse des andern sein; doch wenn sie auch eine ganz falsche Vorstellung davon hat, ja selbst, wenn sie den kindlichsten Voraussetzungen folgt, so bleibt ihr immer die wohlwollende Gesinnung gesichert, welche gerade in derartigen naiven Äufserungen oft etwas Rührendes und Zartes hat.

Das Verhältnis des Wohlwollens besteht aber nicht schon darin, dafs etwa zufällig irgend ein Wille mit einer Person einem wirklichen oder vorausgesetzten Willen einer anderen Person durch die Richtung auf einen gemeinsamen Zweck in Verbindung tritt; auch nicht darin, dafs absichtlich derselbe mit dem letzteren sich verbindet, um *seinen* Zweck mit dessen Hilfe zu erreichen und ebenso auch nicht darin, dafs jemand auf den bemerkten oder vorausgesetzten Willen eines anderen eingeht, weil derselbe ebenfalls sein Interesse erweckt. Alles das wäre im Grunde immer nur noch blofser Eigenwille, und es fehlte dabei diejenige Gesinnung, welche in einer wohlwollenden Absicht liegt, und diese Absicht besteht in nichts anderem, als darin: den wirklichen oder vermeinten Zweck des fremden Wollens nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar zum Ziele des eigenen Wollens zu machen; unmittelbar dagegen die Förderung des fremden Willens, als eines solchen, gleichviel welches der besondere Zweck seines Strebens sein mag, zum Gegenstande des eigenen Wollens zu erheben. — Richte ich also meinen Willen auf einen wirklichen oder auch nur vermeinten Willen einer anderen Person, um denselben zu fördern; nicht aus eigenem Interesse, sondern lediglich deshalb weil es der Wille des anderen ist: so will ich dieser Person aufrichtig wohl. Ich sehe nämlich dabei die Förderung des fremden Willens nicht als ein Wohl für mich, sondern für den anderen an. Verhalte ich mich dagegen gleichgiltig gestimmt gegen das Wohl und Wehe des anderen, so bin ich mindestens nicht wohlwollend; gönne ich dem anderen nicht die Erreichung seiner Absicht, will ich sogar, dafs das Gegenteil von dem geschieht, was der andere will und ihm in dem besonderen Falle als Übel erscheint, lediglich darum, weil es der andere will; so bin ich mifsgünstig, neidisch, oder gar schadenfroh, überhaupt übelwollend.

Das Wohlwollen gefällt absolut und ohne allen Beweis, und sein Gegenteil, das Übelwollen, mifsfällt absolut und ohne allen Beweis. Die Häfslichkeit des letzteren ist sogar so eindringlich, sie wirkt so unmittelbar auf das Gemüt, dafs man sich hier gerade am wenigsten veranlafst fühlt, den eigentlichen Grund des Mifsfallens in etwas anderem als in dem unmittelbar dabei vorliegenden Willensverhältnisse zu suchen. Neid, Mifsgunst, Schaden-

freude bedürfen nicht erst, um als häfslich erkannt zu werden, einer sonstigen abschreckenden Gestalt, sondern machen sogar ihr Mifsfälliges bei grofser äufsern Schönheit derjenigen Person, welche von solchen Gesinnungen eingenommen ist, geltend. Ein einziger Zug von Übelwollen entstellt das sonst edelste Gesicht, und verletzt um so tiefer, je mehr sich mit äufserer Anmut in Gestalt und Gebärden die natürliche Erwartung einer inneren Schönheit derjenigen Gesinnung verknüpft, welche man als Wohlwollen bezeichnet. Witz, Satire und Spott können Respekt einflöfsen, Furcht erwecken, und in manchen Fällen vielleicht das einzige Mittel gegen gewisse sittliche Gebrechen sein, ähnlich dem raschen Ätzen einer gefährlichen Wunde. Wenn sie aber gebraucht werden auf Kosten des Wohlwollens, lediglich um sich eine Überlegenheit über andere zu schaffen, oder gar, um sich an der Verlegenheit derer zu weiden, welche unerwartet mit dergleichen angefallen werden, oder welche auf derartige Angriffe nicht eingerichtet sind; scheuet man sich nicht malitiös zu sein, um nur als geistreich zu erscheinen; glaubt man nicht eher sich zufrieden geben zu dürfen, als bis man an dem, worauf andere Wert legen, irgend welchen Mangel oder Makel, gleichviel ob derselbe etwas Wesentliches oder Unwesentliches betrifft, entdeckt hat, um dadurch als gelehrt, einsichtig, sachverständig, in seinen Kenneransprüchen schwer zu befriedigen oder gar als vornehm zu erscheinen; ist man für den Beifall eines unverständigen und schadenfrohen Pöbels empfänglicher, als für das Mifsfallen wohlgesinnter Leute, über deren Urteil man sich dadurch hinwegzusetzen sucht, dafs man es philisterhaft bezeichnet: so mag man es sich selbst zuschreiben, wenn die natürliche Folge davon eine ähnliche ist, wie in der sogenannten grofsen Politik derjenigen Kabinette, welche ihre Ehre und ihren Vorteil darin suchen zu müssen glauben, lieber klug als gerecht zu handeln. Es fehlen dann zuletzt die Freunde. Zur Freundschaft nämlich gehört Vertrauen, und zum Vertrauen, zumal zu einem innigen Vertrauen, gehört nicht allein die Überzeugung von einer rechtlichen, sondern auch von einer wohlwollenden Gesinnung des andern. Das Wohlwollen ist im sittlichen Leben das, was die Wärme ist für das Gedeihen der Tiere und Pflanzen. Wo es im Leben fehlt, wird das Dasein zuletzt unerträglich. Mufste doch der Dichter des

Faust seinen bösen Geist dadurch erträglich machen, dafs er ihn nicht als absoluten Bösewicht hinstellte, sondern ihn nur als den Geist bezeichnete, der stets verneint, dabei ihm aber nicht allein manches Treffende und Ergötzliche in den Mund legte, sondern ihn auch mit einzelnen Zügen von wenigstens scheinbarer Gutmütigkeit ausstattete. Dafs aber alle Äufserungen von Übelwollen ganz besonders als unchristlich bezeichnet werden, und Wohlwollen nicht allein als erstes Gebot des Christentums aufgestellt, sondern auch als die Frucht des Glaubens bezeichnet wird, darin liegt eine sehr beachtenswerte Hinweisung auf den absoluten Wert und die unmittelbare Schönheit des Wohlwollens. Sollte etwa der Wert des Wohlwollens auf gewissen Nützlichkeitsrücksichten beruhen, oder lediglich als ästhetische Konsequenz des absoluten Mifsfallens an dem Häfslichen seines Gegenteils aufzufassen sein? Möge auch bisweilen die schreiende Dissonanz des Übelwollens mit gutem Erfolge dazu verwendet werden, um bei etwas unempfänglichen Gemütern das Bedürfnis nach der Konsequenz einer wohlwollenden Gesinnung zu erregen, so müssen doch immer hinterher die dem Wollen eigentümlichen Willensverhältnisse zum deutlichen Bewufstsein gebracht werden, um dadurch nicht allein den Ausweg der Verstimmung zu bewirken, sondern auch diejenigen Vorstellungen darzubieten, welche die erforderliche Befriedigung gewähren. Doch ist Vorsicht dabei zu empfehlen, und nicht zu vergessen, dafs selbst rohe Gemüter durch Äufserungen des reinsten Wohlwollens tief gerührt werden. Wozu also ohne Not das Gemüt erst durch Vorstellung mifsfälliger Verhältnisse zu verstimmen, oder gar leidenschaftlich zu erregen, um es für den Beifall, welchen das reine Wohlwollen unmittelbar erweckt, empfänglich zu machen? Um die Schönheit des Wohlwollens zu erkennen, bedarf es nicht immer erst der Hilfe eines grellen Kontrastes.

Nichtsdestoweniger haben sich manche in die reine Idee des Wohlwollens nicht recht hineinfinden können, und zwar aus verschiedenen Ursachen. Die Einen vermifsten bei einer rein begrifflichen Darstellung des betreffenden Willensverhältnisses den entsprechenden ästhetischen Eindruck, indem sie einer wissenschaftlichen Theorie etwas zumuteten, was nicht deren Aufgabe ist, nämlich eine Erzeugung dessen, was die Theorie als vorhanden

voraussetzt und über welches sie nur ihre weiteren Erörterungen anstellt. Eine blofs begriffliche Auseinandersetzung ästhetischer Verhältnisse ist eine theoretische Betrachtung, und noch keine unmittelbare ästhetische Beurteilung. Dieselbe kann höchstens zeigen, wie zu experimentieren, um dasjenige zu gewinnen, worauf sich die philosophische Betrachtung bezieht. Die Ethik will nicht die absoluten Normen für ein wohlgefälliges Handeln erzeugen, sondern nur auf die letzten und unwandelbaren Bestimmungsgründe der Urteile über gut und böse hinweisen, nämlich auf diejenigen Willensverhältnisse, deren deutliche und ebenmäfsige Auffassung unwillkürlich die absoluten Urteile des Beifalls oder Mifsfallens erzeugt. Diese Urteile als Ausdrücke des Gefühls, welches die Vorstellung jener konsonierenden und dissonierenden Willensverhältnisse erweckt, in seinem Inneren vor sich gehen zu lassen und zu vernehmen, ist dann die Sache eines jeden Einzelnen. Danach mag er die sich darbietenden Verhältnisse des wirklichen Lebens beurteilen.

Bei näherer Betrachtung einer Menge von Verhaltungsweisen, welche als Akte des Wohlwollens bezeichnet werden, findet man oft gewisse Motive, welche bewufst oder unbewufst das Wohlwollen begleiten oder gar die eigentliche Veranlassung zu dem vermeintlich wohlwollenden Verhalten geben. Daraus wird dann der Schlufs gezogen, dafs es ein reines, unmotiviertes Wohlwollen nicht gebe, sondern dafs die Annahme eines solchen eine leere Voraussetzung sei. Gesetzt aber, es gäbe wirklich im gewöhnlichen menschlichen Verkehr kein Beispiel von reinem Wohlwollen, was immer eine unerwiesene Voraussetzung ist, so darf doch nicht die Geltung dessen, was sein soll, von den Mängeln abhängig gemacht werden, welche empirisch sich darbieten. Pflegt man etwa den ästhetischen Beifall an Darstellungen dichterischer Phantasie von der Frage abhängig zu machen, ob das Dargestellte sich wirklich zugetragen habe, oder nicht? Wer freilich, statt ethische Verhältnisse zu beurteilen, lieber darauf ausgeht, ethische Erscheinungen zu erklären, kann leicht dahin geraten, gewisse Ursachen eines Verhaltens mit den Normalprinzipien für dasselbe zu verwechseln. Aus derselben Ursache rühren auch solche vermeintlich wissenschaftliche Begriffe vom Wohlwollen her, welche ihm eine durch Begünstigung anderer

vermittelte Selbsterhaltung, oder ein Sichwiedergewinnen im andern beilegen. So ist es auch geschehen, dafs man das Wohlwollen als blofse Schwäche des Wollens glaubte ansehen zu müssen. In dem einen Falle habe die Kraft und der Mut gefehlt, gewisse Ansprüche zu verweigern; in einem anderen Falle habe man sich aus blofser Trägheit oder Unvorsichtigkeit Mancherlei gefallen lassen, wogegen man bei der rechten Energie des Willens entschiedenen Widerstand geleistet hätte. Daher denn der Spott über den sogenannten „guten Mann“: daher das Bestreben, lieber stark als gut zu erscheinen. Wer aber eine blofs gutmütige Schwäche mit dem wirklichen Wohlwollen verwechselt, übersieht, dafs es hierbei noch an einem wesentlichen Stücke fehlt, um solche Erscheinung als Ausdruck eines eigentlich wohlwollenden Verhaltens ansehen zu dürfen, es fehlt nämlich dabei an demjenigen Wollen, welches sich *absichtlich* dem fremden Willen widmet. Nun giebt es aber auch sehr starke, energische und ausdauernde Willensthätigkeiten, welche nicht zufällig, oder nebenher, sondern recht eigentlich und absichtlich auf fremdes Wohl gerichtet sind. Wer im Namen der sittlichen Aufklärung über eine wohlwollende Gesinnung spotten zu dürfen meint, hat nicht sowohl in der wahren Aufklärung, als vielmehr in der Roheit der Gesinnung grofse Fortschritte gemacht. Nichts ist empörender als der Spott über die reine Güte.

Lassen wir die traurigen Verirrungen eines sehr reizbaren und tiefverletzten Gemütes beiseite, dem es oft, oder gerade an sehr empfindlichen Punkten, begegnet ist, hinter zur Schau getragenen Äufserungen des Wohlwollens nichts als schmutzigen Eigennutz und häfsliche Gesinnungen zu finden, und das nun überall blofse Masken des Wohlwollens zu erblicken glaubt. Bittere Erfahrungen schmerzen, machen mifstrauisch und zaghaft; sie mögen zur Entschuldigung für unbillige Urteile dienen, aber nicht als Vorbereitungen einer unbefangenen Beurteilung, wie sie hier nötig ist. Es giebt noch einen anderen, die Idee des Wohlwollens entstellenden Irrtum, der um so gefährlicher ist, als er gerade im tiefsten Interesse des Wohlwollens zu reden glaubt. Wir meinen nämlich die Meinung, wonach nicht allein die Wurzel, sondern auch das eigentliche Wesen des Wohlwollens das *sympathetische Gefühl* sein soll. Auf diese Weise nämlich wird nicht allein

das, woraus das eigentliche Wohlwollen hervorgehen oder was neben demselben sattfinden kann, mit dem Wohlwollen selbst verwechselt, sondern es wird auch dem Wohlwollen ein subjektives Interesse untergeschoben, nämlich das Bestreben, durch Beförderung des fremden Wohles oder Beseitigung des fremden Wehes das eigene Wohl zu fördern. Danach würde freilich die eigentliche Seele des Wohlwollens ein feiner, wenn auch nicht immer selbstbewufster Egoismus sein.

Empfänglichkeit für das fremde Wohl und Wehe ist die natürliche Bedingung des wirklichen Wohlwollens und deshalb keineswegs gering zu schätzen. Wurde doch schon von alten Zeiten her ein Mangel darin als Zeichen der Roheit angesehen, und mit den stärksten Ausdrücken getadelt. Ist nun die Natur des Menschen so eingerichtet, dafs in den mannigfaltigen Verhältnissen des Lebens eine Menge unwillkürlicher Regungen des Mitgefühls die Menschen zu wohlwollenden Gesinnungsäufserungen hintreiben, so darf dies doch nicht verleiten, das Wohlwollen als blofsen Ausdruck eines sympathetischen Gefühls anzusehen. Möge nämlich der mit einem anderen Sympathisierende sich dem fremden Wohl oder Wehe noch so sehr hingeben, so fühlt er dasselbe doch nicht als ein fremdes, sondern als sein eigenes. Es kann sogar der Fall eintreten, dafs er dasselbe noch stärker empfindet, als der, mit welchem er sympathisiert, je nachdem er eine deutlichere Einsicht hat in die Lage des anderen oder eine gröfsere Reizbarkeit der Nerven und Lebendigkeit der Phantasie besitzt. Bestände nun das Wohlwollen in einem blofsen Gewährenlassen des Angenehmen, oder in einer Beseitigung des Unangenehmen, welches durch das sympathetische Gefühl im Mitfühlenden erzeugt ist, so wäre ein solches Verfahren eigentlich nur auf Beförderung des eigenen Wohls, und nicht darauf gerichtet, das fremde Wohl als solches zum unmittelbaren Gegenstand seines Wollens zu machen. Mitleid und Mitfreude sind zunächst eigene, durch die Vorstellung fremder Zustände erregte Gefühle des Wohles oder Wehes. Man fühlt dabei *mit* dem anderen, deshalb aber noch nicht gerade *für* den anderen. Ginge man aber auch gleichsam mit seinem Wollen in dem fremden Willen auf, wie das bisweilen bei einer unbedingten Hingabe an andere stattfindet, so mag ein solches Verhalten in mancher Beziehung als schön und edel gelten; als eigent-

licher Ausdruck des Wohlwollens kann es deshalb nicht angesehen werden, weil dabei die erforderliche Selbständigkeit des eigenen Willens neben dem fremden fehlt. Der eigene Wille ist mit dem fremden so in Eins gegangen, oder mit ihm so verschmolzen, daſs von einem Verhältnisse zweier selbständiger Glieder nicht mehr die Rede sein kann. Wir haben dabei nichts anderes, als eine bloſse Tautologie; eine solche aber ergiebt nun und nimmer eine Harmonie, und darauf kommt es hier gerade an. Achtet man darauf nicht genügend, wird sympathetische Schwäche oder Gefühlsschwelgerei als der eigentliche Herd des Wohlwollens gepriesen, treten krankhaft erregte Naturen, denen ein ruhiges Wohlwollen zu frostig ist, und dagegen nur ein mit lebhaften Affekten begleitetes Streben für wahres Wohlwollen gilt, als die Erklärer desselben auf: so ist es sehr natürlich, wenn in gewissen starken Naturen, denen alle Affektation und sentimentale Schwäche zuwider ist, sich eine ungünstige Meinung für das Wohlwollen selbst bildet. Einmal nämlich wirkt dabei störend das Miſsfallen an der gewöhnlichen Unbeholfenheit sentimentaler Schwäche, gegenüber einem energischen Zugreifen, wie z. B. eines tüchtigen Arztes bei gefährlichen Verwundungen. Zum anderen wirkt es sehr übel, wenn man sieht, wie dasjenige, für dessen Förderung oder Beseitigung der Sympathisierende so unverkennbares eigenes Interesse hat, so ausgelegt wird, als ob man lediglich dabei das fremde Wohl und Wehe vor Augen hätte und nur mit Rücksicht darauf handelte. Daher denn die Behauptung, daſs die Versicherung einer rein wohlwollenden Gesinnung im besten Falle auf einer bloſsen Selbsttäuschung beruhe; daher das Zustimmen zu dem Verfahren derer, welche teils, um dem Egoismus zu begegnen, teils, um nicht in Gefahr zu kommen, einem verwerflichen Wollen anderer sich zu widmen, das Wohlwollen nicht durch die unmittelbare und sonst unmotivierte Absicht, den fremden Willen als solchen zu fördern, bestimmt wissen wollen, sondern glauben, die natürlichen Veranlassungen zum Wohlwollen durch gewisse Maximen oder durch die Rücksicht auf den Willen dritter oder vierter Personen bevormunden zu müssen; ein Verfahren, welches kein anderes ist, als dies: aus lauter Honettität das eigentliche Wohlwollen zu streichen. Soll nämlich das Wohlwollen durch etwas anderes, als durch die Idee der

reinen Güte motiviert werden, so wird dadurch das eigentliche Wesen und der eigentümliche Wert desselben verneint.

Ebensowenig wie in bloſsen sympathetischen Gefühlen die reine Güte ihren wahren Ausdruck findet, so darf auch nicht der Begriff der Liebe mit dem des eigentlichen Wohlwollens verwechselt werden. Denken wir hier nur an die Liebe zu Personen, nicht zu irgend welchen Sachen, ja denken wir die möglichste Hingebung dabei, so verbindet sich doch immer bei dieser Hingebung das Verlangen einer Aneignung, und bei gegenseitiger Liebe findet weit mehr Verschmelzung der beiderseitigen Willen, als ein deutliches Verhältnis des Wohlwollens statt. Darum sagt man, die Liebe, wenn sie echt ist, geht später in Freundschaft über. Das Verhältnis soll dadurch nicht herabgesetzt, sondern erhöht werden, indem das reine Wohlwollen als der sittliche Gehalt desselben gedacht wird. Oder muſs wirklich erst eine gewisse Erkaltung der Gemüter gegeneinander stattfinden, um sich gegenseitig wahrhaft wohlzuwollen? Liebe ist zwar noch nicht immer Wohlwollen, aber sie schlieſst es gern in sich ein und empfängt dadurch erst ihre tiefste sittliche Weihe. Wie oft aber bei verwandtschaftlichen oder sonst genossenschaftlichen Verhältnissen die persönliche Zuneigung eher einem Nepotismus und einem gewissen Parteiinteresse ähnlich sieht, als dem reinen Wohlwollen, ist hinlänglich bekannt.

Aber wird das Wohlwollen überall stattfinden können? Wird es nicht in vielen Fällen verboten sein, ihm Folge zu leisten? Darf man auch einem verwerflichen Willen wohlwollen? — Einem bösen oder ethisch miſsfälligen Willen sich zu widmen, erlaubt allerdings die Idee der inneren Freiheit nicht. Nach ihr darf man sich nicht *jeden* Willen aneignen. Dabei wird aber derjenige, welcher die Verwerflichkeit des fremden Willens einsieht, sich noch nicht genötigt fühlen, seine wohlwollende Gesinnung überhaupt gegen den anderen aufzugeben, er wird es vielmehr nur bedauern, dem Willen des anderen in diesem besonderen Falle nicht willfahren zu dürfen. In welcher Ausdehnung übelwollend müſste dann der sein, vor dessen Heiligkeit die allermeisten Motive des menschlichen Wollens die Prüfung nicht bestehen können! Also etwa übelwollend sein zu müssen, gegen andere, die man in einem verwerflichen Wollen begriffen

findet, dazu ist niemals ein Grund vorhanden. — Mag es nun auch dem Wohlwollen des innerlich Freien sehr wünschenswert sein, dafs sich das Wollen des anderen, welchem er sich widmet, nicht als tadelnswert erweist, sondern dafs es, wenn auch nicht gerade als sehr vortrefflich, dann doch wenigstens als harmlos oder unschuldig erscheint, so würde es doch immer wieder eine Verrenkung des betreffenden Verhältnisses sein, wenn man glaubte, dem Wohlwollen, um es nicht in Gefahr zu bringen, einem verwerflichen Wollen sich zu widmen, ein anderes Motiv als sein eigenes, nämlich die unmittelbare Widmung für den fremden Willen als solchen, unterschieben zu müssen. Widmet man sich aber dem fremden Willen lediglich deshalb, weil man sich hingezogen fühlt von seiner Vortrefflichkeit, sucht man überhaupt durch Förderung desselben gewisse gute Zwecke zu erfüllen, nicht aber eigentlich dem Wollen des anderen als solchem sich unmittelbar zu widmen, so mag man immerhin dem anderen wohlthun, wohlwollend im eigentlichen Sinne handelt man dabei nicht. Das eigentliche Wohlwollen bleibt dabei aufser acht, oder wird, wenn es sich rühren will, nur als Nebensache, als etwas nebenher Erlaubtes, nicht als solches, das seinen selbständigen Wert hat, angesehen. — Nun fordert allerdings das sittliche Handeln im wirklichen Leben mancherlei Umsicht und Klugheitsrücksichten, um bei dem Thun des Einen nicht gegen Andere zu fehlen und um möglichst gleichmäfsig den von verschiedenen Seiten herankommenden sittlichen Anforderungen zu genügen. So werden bei dem bekannten Unterschiede von vollkommenen (d. h. erzwingbaren) und unvollkommenen (nicht erzwingbaren) Pflichten in die letzteren unter anderen gewisse Pflichten des Wohlwollens, gegenüber bestimmten Rechtspflichten, einbegriffen. Doch gesetzt, der Wohlwollende hätte alles das versäumt, hätte sich ohne weitere Rücksichten dem fremden Willen als solchem gewidmet, sollte er deshalb weniger wohlwollend erscheinen, darum, weil er weniger klug als gütig gehandelt hat? Das Wohlwollen klügelt nicht, argwöhnt nicht. Selbst ein unkluges Wohlwollen behält immer die dem reinen Wohlwollen zukommende Schönheit. Dafs dem so ist, weifs die darstellende Kunst sich wohl zu nutze zu machen, und ist dabei ihres Erfolges gewifs. Soll nun eine klügelnde Wissenschaft sich erst von der Poesie

beschämen lassen? Wenn aber eine Wissenschaft, die man Ethik nennt, bei dem Herumschweifen ihrer hochweisen Gedanken in weiter und leerer Form, für das keinen Blick mehr hat, was so nahe vor Augen liegt, so gilt für sie recht eigentlich der Spruch: Was nicht der Verstand des Verständigen sieht, das übt in Einfalt ein kindlich Gemüt.

Endlich sei noch des erziehenden Wohlwollens Erwähnung gethan. Wenn der Erzieher manchen Wünschen und Begehrungen des zu Erziehenden mit einem entschiedenen Nein entgegentritt, so scheint es, dafs er dabei unvermeidlich in den Vorwurf eines offenbaren Übelwollens fällt. Nichtsdestoweniger aber kann er dabei vom tiefsten und umfassendsten Wohlwollen gegen seinen Zögling erfüllt sein und aus dieser Gesinnung heraus etwas versagt haben, worauf gerade das Verlangen des Zöglings gerichtet war. Liegt es nun schon auf der Hand, dafs ein verständiger Mann nicht solchen Wünschen willfahren wird, deren Erfüllung zwar eine vorhandene Begehrung befriedigen, hinterher aber, oder zugleich nur ein Übel herbeiführen würde, welches die andere Person trifft, und woran sie bei ihren Wünschen nicht gedacht hat, so ist dasjenige Wollen, dem der Erzieher sich besonders widmet, nicht das launenhafte, flatterhafte und unverständige des Augenblicks, sondern das wohl erwogene und andauernde späterer Jahre. Es fafst dabei seinen Zögling nach denjenigen Ansprüchen auf, welche derselbe infolge gereifter Einsicht von der auf ihn einwirkenden Thätigkeit seines Erziehers einst machen würde, Ansprüche, deren unzureichende Beachtung späterhin oft zu bitteren Klagen Anlafs giebt, so z. B., wenn Eltern ihren Kindern, wie man zu sagen pflegt, zu viel Willen gelassen, und aus nachsichtiger Schwäche den vorübergehenden Begehrungen, Neigungen und Launen derselben nachgegeben haben, anstatt denselben entgegenzutreten, oder ihnen eine andere Richtung zu geben. Man sagt: der Erzieher vertritt dem Zögling gegenüber den künftigen Mann und widmet sich dessen Willen. Ob nun gerade das, was dem erziehenden Wohlwollen vorschweben soll, der tiefere Bewegungsgrund ist, wenn der Erzieher einzelnen Willensregungen des Zöglings widerstrebt, oder ob ein blofser Eigensinn desselben dabei zu Grunde liegt, das wissen oft schon Kinder recht wohl zu unterscheiden. Das erziehende

Wohlwollen ist nicht allein ein bevormundendes, sondern sogar ein solches, welches darauf gerichtet ist, dasjenige Wollen in dem zu erziehenden selbst zu erzeugen, welchem sich die erziehende Thätigkeit widmet. Folgt aber diese dabei nicht den sittlichen Weisungen, sondern nur eigenwilligen Absichten; ist sie darauf bedacht, kein selbständiges Wollen des Zöglings aufkommen zu lassen, sondern ihn blofs zu dressieren und ihn zum blinden Werkzeug für fremde Zwecke zu machen, so ist dies die empörendste Herrschaft über den fremden Willen. Wie weit das erziehende Wohlwollen in seiner Bevormundung zu gehen hat, erfordert mancherlei feine Unterschiede. Überschreitet es seine Grenzen, so setzt es sich dem Mifsfallen eines Verfahrens aus, das erst dann glaubt den Wünschen anderer sich widmen zu dürfen, wenn diese sich den Meinungen und Absichten der ersteren unterwürfig zeigen. Das abscheulichste Verfahren aber ist ein sogenanntes malitiöses Wohlwollen, welches darin besteht, dafs ein Übelthun aus Übelwollen als Wohlwollen bezeichnet, und dabei das Schlimmste oder Schmerzhafteste, was jemand einem anderen zufügt, dadurch zu beschönigen gesucht wird, dafs aus blofser Schonung gerade dies und kein anderes weniger empfindliches Übel gewählt sei, wie bei Motivierung des Feuertodes von Jordanus Brunus geschah: „ut quam clementissime et citra sanguinis effusionem puniretur.“ (Damit möglichst milde und ohne Blutvergiefsen gestraft werde.)

Fassen wir nun das Gesagte zusammen, so ergeben sich für das Verhältnis des Wohlwollens folgende Bestimmungen:

1. Das Wohlwollen ist keine blofs zufällige Übereinstimmung des Willens einer Person mit dem Willen einer anderen Person, sondern eine *absichtliche Widmung* lediglich deshalb, weil es der Wille der anderen ist, nicht aus irgend welchem eigenen Interesse am Gewollten selbst.

2. Das Wohlwollen ist zu unterscheiden vom Wohlthun; denn wenngleich der Wohlwollende dem, welchem er wohlwill, wohlzuthun beabsichtigt, so hängt doch *der Wert des Wohlwollens als Gesinnung nicht vom günstigen Erfolge* des dabei beabsichtigten Wohlthuns ab. Es ist bekannt, dafs man in der wohlwollendsten Absicht jemand sehr übel thun kann. Das Wohlwollen bleibt Wohlwollen, auch wenn es unvorsichtig handelt.

3. Das reine Wohlwollen ist *frei* zu denken von *allen anderweitigen Motiven*, welche nicht unmittelbar in der Absicht liegen, dem fremden Willen als solchem sich zu widmen, mögen sie auch sonst noch so vortrefflich sein. Es bedarf deren nicht, ja verschmähet alle derartige Motive, welche dazu dienen, die eigentlich wohlwollende Gesinnung zu beeinträchtigen. Freuen wird der Wohlwollende sich zwar, wenn such durch anderweitige ethische Rücksichten dasjenige keine Einsprache erleidet, sondern vielmehr Billigung erfährt, wozu sein reines Wohlmeinen ihn antrieb; entschieden abweisen wird er dagegen die Zumutung, sein Wohlwollen lediglich als Mittel für einen anderweitigen Zweck, möge er auch noch so wertvoll und edel sein, ansehen zu sollen.

4. Der dem reinen Wohlwollen zukommende *Beifall* ist ein *unmittelbarer*. Ihn zu vernehmen, ist nichts weiter nötig, als eine Verdeutlichung des betreffenden Verhältnisses im beurteilenden Subjekte. Um die eigentümliche Schönheit des Wohlwollens ins richtige Licht zu setzen, bedarf es des tiefen Schattens nicht, welchen das Übelwollen neben ihm bildet. Sie leuchtet ein ohne allen Beweis.

Die Idee des Rechts.

Angenommen, es sei jemand beseelt von der reinsten Güte, so ist dabei noch nicht die Möglichkeit ausgeschlossen, daſs er mit den Willensbestrebungen anderer Personen in ein Verhältnis gerät, über welches sich ein entschiedenes Miſsfallen erhebt. Es kann nämlich geschehen, daſs er bei Verfolgung einer ganz unschuldigen Absicht mit dem Willen einer anderen Person, welche für sich dasselbe begehrt, in Konflikt kommt. Nach der Weisung des Wohlwollens wird er zwar für sich verzichten und dem anderen das Begehrte gönnen; doch bedarf es nicht erst des Zurückgehens auf die Idee des Wohlwollens, um bei Wahrnehmung eines solchen Verhältnisses das Miſsfällige desselben zu vernehmen, vielmehr erregt schon der, wenn auch unabsichtlich herbeigeführte Widerstreit der Willen zweier Personen gegeneinander ein eigentümliches Miſsfallen. In der Absicht nun, des Miſsfallens am Streite halber ein solches Verhältnis zu beseitigen oder ihm vorzubeugen, beruhet die eigentliche sittliche Bedeutung des Rechts.

Der Fortschritt in der Reihe der Willensverhältnisse ist der,

dafs wir jetzt von einer unmittelbaren Richtung des Willens einer Person auf den einer anderen absehen und nur die Fälle einer mittelbaren Richtung des einen auf den anderen, durch irgend eine Sache, ins Auge fassen. Das Wollen ist dabei nicht mehr, wie es beim Wohlwollen der Fall sein kann, als Gesinnung im Inneren der Person eingeschlossen, sondern wirklich zur *That* herausgetreten und greift vermittelst des Gegenstandes, welcher das Ziel seines Strebens ist, in das Wollen einer anderen Person ein. Geschieht nun ein solcher Eingriff eines Willens in den anderen *unabsichtlich* und zufällig, indem zwei Personen, ohne vorher von ihrer beiderseitigen Absicht zu wissen, an dem gemeinsamen Gegenstande ihres Wollens miteinander in Konflikt geraten, so führt dies auf die der Idee des Rechts zu Grunde liegenden Willensverhältnisse. Wirkt dagegen der Wille der einen Person *absichtlich*, entweder hemmend oder fördernd, durch irgend welches Mittel auf den Willen der anderen Person ein, so bieten sich dadurch die der Idee der Vergeltung zu Grunde liegenden Willensverhältnisse dar. Beide Ideen haben das Gemeinsame, dafs sie nicht auf einen ursprünglichen Beifall, sondern auf einem ursprünglichen Mifsfallen an gewissen Verhältnissen beruhen, und auf deren Abänderung hinweisen.

Denken wir uns nun zwei Personen, welche von ihrem beiderseitigen wirklichen Wollen noch nichts wissen, sondern erst dadurch Kunde davon bekommen, dafs sie in dem gemeinsamen Objekte ihrer Begehrung zusammentreffen, so könnte dies Zusammentreffen derart sein, dafs beide Willen in Verfolgung eines gemeinsamen Zwecks einander förderten. In diesem Falle träte nichts ein, woraus sich eine Weisung nach der Idee des Rechts ergeben würde. Der eine Wille geht in den Zweck des anderen ein, und wie angenehm dies auch erscheinen mag, so bietet ein solches zufällige Zusammentreffen noch kein ästhetisches Willensverhältnis dar. Ebensowenig erzeugt der Umstand ein ästhetisches Gefallen oder Mifsfallen, wenn das gemeinsame Objekt beiderseitiger Willensbestrebungen der Art ist, dafs jeder der beiden Willen darüber zur eigenen Genüge verfügen kann, ohne dadurch die Befriedigung des anderen irgendwie zu schmälern, wie etwa beim Zusammentreffen zweier durstleidenden Menschen an einem Brunnen, welcher mehreren Personen zugleich zugänglich ist,

oder beim Zusammentreffen zweier Personen auf einem Berggipfel, um die reine Bergluft und die weite Aussicht zu geniefsen. Ist aber der Gegenstand des beiderseitigen Wollens der Art, dafs der eine Wille darüber für sich nicht verfügen kann, ohne dabei dem anderen Willen zuwider zu sein, mufs er ihm die Erreichung des Gegenstandes seiner Begehrung soweit versagen, als er diesen selbst zum Ziel seines Strebens gemacht hat, so befinden sich beide Willensbestrebungen in Streit miteinander. Der Streit aber, als gegenseitige Verneinung zweier Willen, mifsfällt absolut; er ist ein dissonierendes Willensverhältnis, bei welchem mit der Zeit nicht auszuhalten ist. Daher das Bedürfnis nach einer Beseitigung der Dissonanz durch bestimmte Vereinbarungen der in Streit geratenen Willen über den Gegenstand ihres Streites, sofern nämlich der eine Wille nicht von selbst zurücktritt und das von ihm Begehrte dem anderen überläfst.

Um das eigentliche Mifsfallen am Streite klar und deutlich zu vernehmen, darf man bei der Vorstellung gegeneinander streitender Willensbestrebungen nicht solche Betrachtungen einfliefsen lassen, wonach entweder das Mifsfällige desselben auf etwas anderes bezogen wird, als auf das, worin es zu setzen ist, oder wonach sogar, statt des Mifsfallens, Urteile des Beifalls sich erheben. Letzteres ist z. B. der Fall, wenn für sittliche Güter, für Recht, Wahrheit, Vaterland u. s. w. gekämpft wird, oder wenn beim Streite auf die dabei zum Vorschein kommende Kraft oder Geschicklichkeit der Streitenden gesehen wird; ersteres, wenn man blofs auf den unangenehmen Eindruck achtet, welchen jemand empfindet, wenn sein Wollen durch ein demselben entgegengesetztes einer anderen Person gehemmt wird. Aufserdem giebt es mancherlei Arten des Streites, welche mit beiderseitiger Übereinstimmung der Streitenden, als Mittel für gemeinsame Zwecke, eingegangen werden, z. B. zur Messung und Stärkung der Kraft oder zur Förderung der Wahrheit. Das eben dabei sich noch regende Mifsfallen am Streite erfährt dadurch eine besondere Dämpfung, wenn besondere Regeln, wonach der Streit zu führen ist, beobachtet und sogar mit einer gewissen Eleganz befolgt werden. Das Mifsfallen stellt sich aber augenblicklich ein, wenn der eine oder der andere der Streitenden von den vorgeschriebenen Regeln abgeht und wenn es klar wird, dafs er seinen Willen um jeden

Preis durchsetzen will, oder wenn überhaupt der Verdacht entsteht, jemand suche den Streit um zu streiten, und verweigere es, sich derjenigen Entscheidung zu fügen, welche herbeizuführen der Streit eingegangen ist. So tritt z. B. bei wissenschaftlichen Streitigkeiten der Streit in seinem ganzen häfslichen Charakter auf, wenn er in Zänkerei ausartet; ganz abgesehen noch davon, wenn jemand durch eine Art Faustrecht der Zunge oder durch dialektische Stärke seine Meinung dem anderen gegenüber geltend zu machen sucht, oder sich überhaupt in den Verdacht setzt, etwas als wahr ansehen lassen zu wollen, deshalb, weil er es gerade so will, während doch die endgiltige Entscheidung über wahr und unwahr völlig unabhängig ist von dem Willen derer, die für oder gegen etwas streiten. Ein wissenschaftlicher Streit ist kein Streit des Willens, soll es wenigstens nicht sein. — Wenn Christus sagt: ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert, so soll dadurch Kampf und Krieg nicht etwa heilig gesprochen werden, sondern es hat nur den Sinn, dafs um der höchsten Güter willen ein Kampf mit dem Bösen und Verkehrten nicht gescheuet werden soll. Von jeher aber ist Gewalt und List als der Gegensatz von Recht aufgefafst, und von dem inneren Zwange, welcher durch Überredung oder noch besser durch Überzeugung ausgeübt wird, wohl unterschieden worden. Denn bei der Überredung will man seine Absicht oder seine Überzeugung dem anderen nicht als etwas ihm Fremdes, welchem er sich unbedingt fügen solle, aufdrängen, sondern man will ihm vielmehr nur die Gesichtspunkte darbieten, oder die Umstände verdeutlichen, vermöge deren er sich, nach seiner eigenen Einsicht oder Absicht, in gleicher Weise für oder gegen etwas entscheiden mufs.

Das absolut Mifsfällige des Streites als der gegenseitigen Verneinung zweier Willen verschiedener Personen liegt auch nicht in dem Häfslichen und Widerwärtigen, welches sonst sich beim Anblick streitender Personen darbieten mag, sondern lediglich in der Vorstellung zweier miteinander im Widerstreit sich befindlichen Willensbestrebungen verschiedener Personen. Das gegeneinander Anlaufen dieser beiden Willensbestrebungen im vereinigten Vorstellen ist es, welches unwillkürlich den Eindruck einer Dissonanz erzeugt. Das Endglied der beiden Willensreihen ist zwischen zwei entgegengesetzten Bewegungen eingeklemmt,

und die Gesamtvorstellung dieses Verhältnisses zweier Willen bildet den Sitz einer unangenehmen Spannung, zu welcher beide Vorstellungsreihen von den im Streite befindlichen Willensthätigkeiten gleichviel beitragen. Diese unangenehme Spannung könnte scheinen überwunden zu werden, wenn die Stärke des einen der beiden Willen so anschwillt, dafs er über den durch den anderen Willen ihm entgegengesetzten Widerstand hinweggeht. Doch würde dadurch von dem Widerstreit des anderen schwächeren Willens gegen den überwiegend starken abgesehen, also das hier in Rede stehende Willensverhältnis nicht beachtet. Dafs dies in Wirklichkeit oft geschieht, indem man sich fortreifsen läfst durch den imponierenden Eindruck eines starken Willens und den Widerstand des schwachen Willens, eben weil er schwach ist, übersieht, ist leider wahr genug und bringt so manche falsche Beurteilung zuwege. Aber ist damit bei anderen der Gedanke an die gekränkten Rechte der Schwachen getilgt? Wo Gewalt für Recht ergeht, wird nicht allein dasjenige Mifsfallen, auf welchem die Idee des Rechts beruht, unbeachtet gelassen, sondern es tritt noch ein neues hinzu, welches mit dem Begriff einer erwiesenen Übelthat in Verbindung steht, nämlich die Billigkeit.

Wohin weist nun das Mifsfallen am Streite? Natürlich dahin, die Veranlassungen desselben zu beseitigen. Wie das geschehen mag, darüber liefsen sich vielleicht im voraus einige Bestimmungen aus einer psychologischen Darstellung desjenigen Zustandes der Vorstellungen ableiten, welcher stattfindet, wenn dem unparteiischen Zuschauer das Bild zweier im Streit miteinander sich befindlichen Willensbestrebungen verschiedener Personen dargeboten wird. Doch auch abgesehen davon, ist doch das Bedürfnis, den Streit zu schlichten und Ruhe zu stiften, zu dringend, als dafs die Befriedigung desselben erst noch auf dergleichen Überlegungen warten sollte. Hat man nun auch in der That sich bisher nicht bewogen gefühlt, darauf zu warten, sondern hat man baldmöglichst bestimmte Rechtsordnungen eingeführt, so wird auch die Ethik versuchen müssen, abgesehen von jenen psychologischen Theorien, aus dem Mifsfallen an dem Streite, mit Hinzunahme bereits bekannter Rücksichten und Urteile, diejenigen sittlichen Folgen herzuleiten, welche den Namen und die Würde von Rechten an sich tragen.

Gehen wir also zurück auf den von uns angenommenen Fall. Gesetzt, zwei Personen gerieten dadurch, daſs beide ein und dasselbe Objekt wollen, und jede derselben nur mit Rückweisung des betreffenden Wollens des anderen zum Ziele gelangen könnte, miteinander in Streit; gesetzt, die Streitenden wären keine rohen Naturen, und auch nicht so leidenschaftlich für ihr beiderseitiges Wollen eingenommen, daſs in ihrem Bewuſstsein kein Raum für eine weitere Besinnung stattfände, sondern sie vernähmen wirklich das Miſsfallen an dem Willensverhältnisse, in das sie geraten sind; gesetzt ferner, es wären Personen, für welche die Idee der inneren Freiheit eine Stimme hat, wonach sie sich selbst miſsfallen würden, wollten sie in einem so miſsfälligen Verhältnisse des Streites verharren: welche Weisung würde für ihr Verhalten daraus folgen? Jedenfalls die, das Miſsfällige zu beseitigen, durch Ablassen von der Bethätigung ihrer Begehrung und durch freiwilliges Überlassen des Gegenstandes der Begehrung, welcher zum Streite Veranlassung gegeben hatte, an den anderen. Zuerst nachzugeben hätte natürlich der, welcher das Miſsfallen am Streite zuerst empfindet. Doch nicht der eine allein hätte nachzugeben, der andere dagegen nicht, der eine etwa mehr und der andere weniger, vielmehr ergeht an beide Streitenden gleichmäſsig dieselbe Weisung, von dem Gewollten abzustehen und es dem anderen zu überlassen. Aber dann käme ja keinem der beiden der Gegenstand, um welchen sie in Streit gerieten zu gute? So mag die Idee des Wohlwollens reden. Der Idee des Rechts ist vorerst schon völlig Genüge geschehen, wenn der Streit beseitigt ist. Wie das im besonderen geschehen sei, und welche Veranstaltungen zwischen den Streitenden getroffen sein mögen, um das Objekt des Streites nicht unbenutzt zu lassen, und jede Veranlassung zu einem etwas später neu ausbrechenden Streite darüber abzuschneiden, darüber bestimmt die Idee des Rechts an und für sich gar nichts Näheres. Sie hat keine produktive Eigenschaft, Recht zu bilden, sondern ihre Weisungen gehen dahin, entstehendem Streit vorzubeugen und entstandenen Streit zu schlichten. Deshalb werden alle diejenigen willkommen geheiſsen, welche Streitigkeiten, mit denen die Beteiligten aus irgend einem Grunde nicht fertig werden können, zu schlichten nicht allein bemüht sind, sondern auch so zu schlichten das Geschick haben, daſs eine beiderseitige volle Befriedigung ent-

steht, und dadurch die Veranlassung eines späterhin ausbrechenden Streites über dieselbe Sache möglichst beseitigt ist. Freilich mufs dabei immer noch eine rechtliche Gesinnung der Beteiligten, nämlich die Bereitwilligkeit, den Streit zu vermeiden, vorausgesetzt werden.

Wäre das Überlassen nur einseitig geschehen, der eine hätte dem anderen das Objekt des Streites vollständig und somit auch zum beliebigen Gebrauch überlassen, so würde der andere nicht den Vorwurf des Unrechts auf sich laden, wenn er nun Besitz ergriff, denn er würde sich dabei nicht im Widerstreite mit dem Willen der anderen Person befinden. Dagegen würde dem Überlassenden, wenn er nicht etwa aus blofser Feigheit oder um irgend welcher Nützlichkeitsgründe willen überlassen hat, sondern lediglich in der Absicht, den Streit zu vermeiden, das Lob eines nach den sittlichen Rücksichten der inneren Freiheit Handelnden zukommen. Wäre dies aber auch weniger der Fall, sondern hätte der eine aus irgend welchen Gründen überlassen und der andere infolge dieses Überlassens Besitz ergriffen, so würde der erstere sicherlich das Mifsfallen am Streite auf sich allein hinlenken, wenn er hinterher das, was er bereits überlassen hat, von neuem für sich in Anspruch nähme. Auf der anderen Seite dagegen hat derjenige, welchem von einem anderen etwas überlassen ist, noch keineswegs ein absolutes Recht an der in Besitz genommenen Sache. Ohne weiteres zu beanspruchen, dafs alle übrigen ihn im Besitz derselben beliefsen, hiefse soviel, als von vornherein Streit erheben zu wollen gegen alle diejenigen, welche möglicherweise ebenfalls Ansprüche darauf machen. Im Gegenteil wiederholt sich so oft wieder das anfängliche Verhältnis des Streites, als noch anderweitige Ansprüche durch dritte, vierte Personen auftreten, nur mit dem Unterschiede, dafs jene erste Person sich im Besitz befindet, mag sie dazu auch noch kein eigentliches Recht, sondern nur die Präsumtion dafür haben. Freilich wird der zugreifende Wille einer dritten Person, welcher jene erste im Besitz ihres Willensobjekts stört, den Verdacht erregen, von seiner Seite her Streit erheben zu wollen. Damit sich nun über irgend welche Gegenstände nicht immer wieder von neuem Streit erhebe, macht sich das Bedürfnis nach einer Bestimmung geltend, welche für alle Zukunft eine feste Regel für die Haltung der betreffenden Willen bilde. Der Ausdruck dieser Regel ist dann

ein bestimmtes positives Gesetz. Dasselbe gilt unmittelbar so weit, als die Verhältnisse reichen, für welche es aufgestellt ist, sowohl hinsichtlich der betreffenden Sachen, als hinsichtlich der betreffenden Personen. Die ethische Würde einer solchen gesetzlichen Bestimmung liegt darin, daſs sie eine Norm bilden soll für das Verhalten mehrerer Personen zueinander, um das Miſsfällige des Streites zu vermeiden. Derartige Bestimmungen nennt man nun Rechtssatzungen oder auch schlechthin Rechte.

Rechte werden aber noch besonders unterschieden als Rechte im *objektiven* und Rechte im *subjektiven* Sinne. Unter Recht im ersteren Sinne versteht man dasjenige, was, entweder durch stillschweigende oder durch ausdrückliche Übereinkunft der beteiligten Personen über irgend einen Gegenstand, zur Beseitigung eines wirklich entstandenen oder möglicher Weise entstehenden Streites festgesetzt ist. Die summarische Zusammenfassung solcher Bestimmungen auf irgend welchen Gebieten ergiebt dann den Gebrauch des Ausdrucks Recht als Kollektivbegriff, wie Civilrecht, Kriminalrecht, Staatsrecht, Völkerrecht, Kriegsrecht mit den betreffenden Unterabteilungen. Unter Recht im subjektiven Sinne versteht man die unter Voraussetzung objektiver Rechtsbestimmungen sich ergebende Befugnis, Leistungen von einem anderen zu fordern, oder etwas dem etwa sich erhebenden Willen eines anderen zuwider zu thun, ohne dabei den Vorwurf der Streiterhebung auf sich zu ziehen. Das Respektieren dieser Befugnis des einen ist dann pflichtmäſsiges Verhalten des anderen. Denn hat man einmal eingeräumt, oder bestimmte Zugeständnisse gemacht, so ist es mindestens unrecht, sie einseitig wieder zurückzunehmen; man hat sie ohne listigen Vorbehalt in dem Umfange, in welchem man sie gemcht hat, zu halten, wie beharrlich oder drückend sie hinterher auch sein mögen. Freilich kommt es in Wirklichkeit genug vor, daſs Verträge nur so lange gehalten werden, als sie dem einen oder dem anderen der Beteiligten nützlich erscheinen, und in der That wird, namentlich in der höheren Politik, die Sicherheit eingegangener Verträge mehr nach dem Nutzen, als nach der Redlichkeit jener groſsen Egoisten, welche man Staat nennt, bestimmt; doch wäre es eine groſse Roheit, gegen welche sich stets das sittliche Bewuſstsein aller nur einigermaſseu Gebildeten erklärt, die Heiligkeit von Verträgen nur nach ihrer Nützlichkeit

für den einen oder den anderen zu bestimmen. Eine solche Klugheit schlägt sich gewöhnlich zuletzt selbst. Andere versagen dann das Vertrauen. — Entsteht nun die Frage, worauf denn eigentlich die Unverletzlichkeit eingegangener oder bestehender Rechtsverhältnisse beruht, so würde die Hinweisung auf eine bestehende Macht, welche in einem bestimmten Kreise den Rechtsschutz ausübt, zur Beantwortung der Frage bei weitem nicht ausreichen. Derartige Mächte sind, bei allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln, doch immer noch sehr beschränkt und aufserdem wandelbar. Abgesehen von religiösen Gesichtspunkten, ist vielmehr die dauerndste und durchgreifendste Autorität keine andere, als die, welche sich aus dem unwillkürlichen Urteil des Mifsfallens über Ungerechtigkeiten ergiebt, und wonach alles dasjenige Respekt gewinnt, was sich als ein Verhalten oder als eine Veranstaltung zur Vermeidung des Streites jenes absolut Mifsfälligen, kund giebt. Diese Auktorität ist zwar nicht unmittelbar eine persönliche, wohl aber eine solche, die sich vermöge eines unwillkürlichen und immer wiederkehrenden Urteils im Bewufstsein einer grofsen Menge von Personen erzeugt und von diesen vertreten wird. In seiner Einhelligkeit bildet ein solches Urteil die Macht der öffentlichen Meinung. Wie mancherlei Schwankungen und Beirrungen diese im einzelnen ausgesetzt sein mag, immerhin stellt sich doch zuletzt wieder das rechte Gleichgewicht her, und sollte es auch nur in den Betrachtungen der Geschichte geschehen. Jede hervorgehende Erscheinung fällt ihr anheim und erfährt von ihr, wenn auch spät, so doch sicher ein unbestochenes Urteil. Kein Gewalthaber ist so grofs, dies hindern zu können, und kein Mensch ist gegen das Urteil anderer so gleichgiltig, dafs ihm an dem Beifall oder dem Mifsfallen seiner Zeitgenossen und des nachkommden Geschlechts gar nichts gelegen wäre. Daher das häufige Bestreben, blofse Gewaltthaten sorgsam mit dem Scheine des Rechts zu umgeben.

Alle wirklichen Rechte sind *positiv.* Denn es sind bestimmt getroffene und anerkannte Regeln für das Verhalten der Einzelnen zur Beseitigung eines ausgebrochenen oder zur Vermeidung eines möglichen Streites. Dafs aber etwas als Recht gelte, dazu ist nicht gerade eine ausdrückliche Übereinkunft nötig. Sitten, Gewohnheiten, Herkommen bezeichnen schon einen Befund von

Rechten, gegen welche zu streiten mindestens den Vorwurf eines Störenfriedes erzeugen würde. Freilich sind alle dergleichen Rechte nicht gleich klar und bestimmt, sondern erfordern nicht selten eine besondere Auslegung und Auseinandersetzung, ja auch wohl mancherlei Abänderungen. Doch wäre es eine sehr sonderbare Forderung, um Recht zu stiften, erst alle bestehenden halben und ganzen Rechtsverhältnisse aufzuheben und teils zu den bisherigen, teils zu den neu einzurichtenden Verhältnissen die bestimmten Willenserklärungen der Einzelnen einzuziehen. Hiernach würde jeder Neugeborene einen Beitrag zur Erschütterung der bestehenden Rechtsordnung geben. Man unterscheidet ferner *veräufserliche* und *unveräufserliche* Rechte. Unter letzteren versteht man solche, auf welche das Bedürfnis des physischen und geistigen Lebens, namentlich aber die Erfüllung sittlicher Lebenszwecke am unmittelbarsten hinweist, oder deren Aufrechterhaltung gewisse Pflichten gegen andere fordern. Dieser Unterschied darf aber nicht auf die ethische Geltung von Rechten gradbestimmend einwirken. Was Recht oder nicht Recht sein möge, wird nicht durch die Beschaffenheit irgendwelcher Gegenstände der Begehrung bestimmt. Es kann aber Gegenstände geben, welche eine rechtliche Disposition über sie sehr dringlich machen, oder gegen deren Aneignung und freien Gebrauch zu streiten den Tadel anderer sittlicher Ideen erwecken würde. Eine Annahme von sogenannten ursprünglichen oder angeborenen Rechten beruhet auf starker Mifskenntnis der betreffenden Verhältnisse. Gäbe es solche Rechte, so würde schon der blofse Besitz von etwas die unmittelbare Befugnis geben, gegen irgend welche Ansprüche, die andere darauf zu haben glauben, zu streiten. Und in der That nicht einmal das Leben und die freie Disposition über den eigenen Leib und dessen Glieder kann als ein angeborenes oder ursprüngliches Menschenrecht angesehen werden. Das Leben kann nämlich verwirkt und die Disposition über den Leib oder dessen Teile kann anderen eingeräumt werden. Wie unbillig und lieblos nun auch eine Handhabung von dergleichen eingeräumten Rechten sein mag, Rechte bleiben sie immer. Heifst es nun von manchen sehr drückenden Rechten und von den Konsequenzen gewisser Rechtsbefugnisse: summum jus summa saepe injuria (das höchste Recht ist oft das höchste Unrecht), so gehört dazu eine

so dreiste Sophistik, wie die der Lehre vom absoluten Werden, um den Satz daraus abzuleiten, dafs das Recht seiner Natur nach sein Gegenteil in sich berge, und durch das Umschlagen in dasselbe bei dem Versuche, das Recht streng handhaben zu wollen, ein recht deutliches Beispiel für die sogenannte immanente Dialektik des Begriffs gebe. Um dergleichen Behauptungen aufzustellen, mufs man absichtlich darauf ausgehen, das distingue! (unterscheide) welches gerade hier uns sehr unverkennbar zugemutet wird, aufser acht zu setzen. Die Sache ist folgende.

Wenn die Weisung einer sittlichen Idee nicht auf deren eigentliche Bedeutung beschränkt, sondern mit dem, was in das Gebiet anderer Ideen fällt, beladen wird, so kann leicht der Fall eintreten, dafs eine solche Idee sich selbst zu widersprechen scheint, wenn mit dem nach ihr Gebilligten anderweitige Willensverhältnisse verknüpft sind, welche eine Mifsbilligung gerade von seiten derjenigen sittlichen Idee trifft, die fälschlich unter der ersteren mit befafst wurde. Kommt die strenge Handhabung rechtlicher Befugnisse mit der Idee des Wohlwollens oder mit der Idee der Billigkeit in harten Konflikt, so ist die Idee des Rechts daran nicht schuld. Oder liegt etwa in dem Charakter von rechtlichen Befugnissen die Pflicht oder irgend welche andere Dringlichkeit, sie ausüben zu müssen, ja auszuüben auf Kosten des Wohlwollens, auf Kosten der Billigkeit? — Es können ferner wegen der mannigfachen Verwebung von Willensverhältnissen Kollisionen in der Weise eintreten, dafs die Handhabung eines Rechts nach der einen Seite den Streit vermeidet, nach einer anderen hin aufs stärkste hervorruft, oder dafs mit dem Geltendmachen eines Rechts andere Rechte entschieden verletzt werden. Dergleichen ist ebensowenig der Idee des Rechts zur Last zu legen, sondern ist die Folge der durch irgend welche Umstände so gestalteten Sachlage, die so sein kann, dafs jeder Versuch, in einem bestimmten Kreise rechtlich handeln zu wollen, zugleich eine oder mehrere Rechtsverletzungen mit sich führt. Die bei solchen Gelegenheiten versuchte Auskunft durch Unterscheidung des formellen und materiellen Rechts hilft nicht aus. Besser ist es, offen einzugestehen, in die Lage gekommen zu sein, bei der Verpflichtung, in irgend einem Gebiete zu handeln, nach einer Seite hin Unrecht thun zu müssen; und die dabei Beteiligten aufzufordern,

von ihrer Seite zu derartigen neuen Dispositionen behilflich zu sein, bei welchen mit möglichst geringer Verletzung der verschiedenen Ansprüche und Interessen die Verwickelungen beseitigt werden. — Endlich geschieht es nicht selten, dafs Zugeständnisse an andere gemacht werden, ohne den Umfang und die Konsequenzen dieser Zugeständnisse für sich und seine Angehörigen sich gehörig verdeutlicht zu haben. Treten nun die Konsequenzen solcher unbeschränkt eingeräumten Befugnisse ein, so können sie sehr hart erscheinen, und ein Widerstreben dagegen aufs stärkste hervorrufen. Doch die Logik des Rechts ist unerbittlich; was einmal zugestanden ist, gilt gerade so wie die regelrechte logische Folgerung aus eingeräumten Voraussetzungen. Würde nun im Leben lediglich nach dieser Logik des Rechts verfahren, so würden allerdings eine Menge Härten entstehen, und eine Menge Veranlassungen Streit zu erheben, würden vielmehr dadurch erzeugt werden, als dafs sie durch Rechtsstiftungen beseitigt würden. Es kann daher recht wohl sein, dafs Rechtshandhabungen oder Rechtsdeduktionen nach einer anderen Seite den Vorwurf einer dolosen Übelthat sich zuziehen, indem unvorsichtig gemachte Zugeständnisse captiös benutzt werden; wie das nicht selten bei einer advokatorischen Behandlung des Rechts geschieht. Bekanntlich aber sträubt sich dagegen sehr entschieden das sonstige Rechtsbewufstsein und fühlt sich sogar empört, wenn zur Rechtfertigung eines solchen Verfahrens der Spruch: fiat justitia, pereat mundus! (es geschehe das Recht, mag auch die Welt dabei untergehen) in Anwendung gebracht wird. Daher die verschiedenen Veranstaltungen, die Härten eines sogenannten jus strictum durch schonende Rücksichten auf den Willen des Beteiligten abzuwenden und billige Ausgleichungen der beiderseitigen Ansprüche zu treffen.

Um billige Ansprüche oder um Forderungen der Pietät und der guten Sitte, gewissen positiven durch die Gesetzgebung eines Staates gemachten Bestimmungen für das Verhalten des Einzelnen gegenüber, oder auch nur neben denselben, zur Geltung zu bringen, hat man schon in sehr alter Zeit das sogenannte natürliche und das positive oder geschriebene Recht unterschieden. Dieser Unterschied ist aber leicht geeignet, einen Gegensatz in den Begriff des Rechts zu bringen, der gar nicht darin liegt. Schlimm genug, wenn irgendwelche positive Gesetzgebung mehr

ein Ausdruck der Willkür und der Gewalt, als der Idee des Rechts zu sein scheint, oder wenn sie so veraltet und unbequem geworden ist, dafs sie für die vorhandenen Verhältnisse nicht mehr recht pafst und deshalb eine Menge Unbehaglichkeiten und Anlässe zum Widerstreben erzeugt. Wie nun aber dadurch eine Gesetzgebung noch nicht unmittelbar rechtsverbindliche Bedeutung bekommt, dafs sie schriftlich aufgestellt ist und das Befolgen derselben durch die herrschende Macht befohlen wird, ebensowenig kann ein Berufen auf die Natur, oder auf natürliche Wünsche und Bedürfnisse, derselben schon Rechtskraft verleihen, zumal wenn dabei sogar noch die Bedingungen fehlen, unter welchen überhaupt Rechtsverhältnisse möglich sind. Meint man aber unter den von der Natur vertretenen Rechten eine stillschweigende und selbstverständliche Genehmigung gewisser Ansprüche, so dafs derjenige den Vorwurf eines unbefugt Streit Erhebenden sich zuziehen würde, welcher dagegen Einspruch thut, so ist dagegen nichts einzuwenden. Etwas anderes wäre es, wenn dergleichen als vollkommene und dagegen andere auf willkürlicher Übereinkunft beruhende Rechte als unvollkommene bezeichnet werden sollten. Allerdings ist es schwieriger, von naturgemäfsen Bedürfnissen abzulassen, als in den Dingen, bei denen es mehr auf unser Belieben ankommt, nachzugeben; aber mit dergleichen Ansprüchen, mögen sie durch das Wohlwollen noch so empfohlen sein, unter dem Titel ursprünglicher Menschenrechte feindselig gegen geltende Rechte, z. B. des Eigentums oder der Verfassung aufzutreten, wäre eine grofse Mifsachtung des Respekts, welcher bestehenden Rechten gebührt. Einen nicht mindern Vorwurf ziehen sich die zu, welche gewisse Nützlichkeitsrücksichten so stark obwalten lassen, dafs dabei der Respekt vor den bestehenden Rechten in den Hintergrund tritt. In Verkennung des angemessenen Verhaltens stehen sie den sogenannten Kommunisten und derartigen Weltverbesserern, welche gewissen Billigkeits- oder Wohlwollensrücksichten den Namen von Rechtsansprüchen verleihen und die denselben entgegengesetzten positiven Rechte gern als Unrechte bezeichnen, nicht nur nicht nach, sondern sind aufserdem noch viel gefährlicher, indem sie durch Vorspiegelung wünschenswerter Zwecke das Rechtsbewufstsein trüben und, wenn sie Macht haben, zu Mafsregeln Veranlassung geben, welche sich

hinterher oft bitter bestrafen. Da nämlich die Zweckmäſsigkeitsrücksichten in Abhängigkeit stehen von der vorhandenen Einsicht in die Sachlage und von der Voraussicht des Erfolges; dergleichen aber immer etwas Miſsliches hat, zumal wenn der Urteilende gar nicht in der Lage ist, den Zusammenhang der Verhältnisse zu übersehen: so wird etwas sehr Schwankendes und Unsicheres dem Sichern und moralisch zu Respektierenden vorgezogen. Aber sowohl für die kleine, als auch für die groſse Politik gilt der Satz: Ehrlich währt am längsten: Recht muſs doch Recht bleiben und: thut vor allen Dingen eure Schuldigkeit und gebt dann die Folgen eurer Handlungen Gott anheim!

Aus dem Bisherigen ist aber nicht zu folgern, als ob von alters her bestehende Satzungen wegen der langjährigen Zugeständnisse Vieler einen vollkommenen Grund abgäben, beim Bisherigen es unbedingt bewenden zu lassen. Wolle man nicht vergessen, daſs der Ursprung von einer Menge bestehender Rechte nicht gerade auf sehr lautere Quellen zurückweist, und daſs hinter scheinbaren Zugeständnissen oft ein vielseitiger und tief im Gemüte wurzelnder Widerstand obwaltet, dem nur die Macht fehlte, sich geltend zu machen. Bekanntlich entstehen die Rechte nicht immer so, wie sie entstehen sollten. Auſserdem ist unser ganzer Rechtszustand kein nach allen seinen Teilen schon fertiger, sondern ein werdender. Viele einzelne Verhältnisse erfordern mindestens erst noch eine deutliche Bestimmung nach der Idee des Rechts; andere eine Abänderung, wenn sie zu drückend geworden sind. Es sind nicht allein andere sittliche Ideen, welche ihre Stimme dafür erheben, sondern die Idee des Rechts selbst ist es, welche dergleichen empfiehlt. Liegt es doch im Geiste derselben, miſsfällige Verhältnisse des Streites zu beseitigen. Freilich wenn der Widerstand auf unerlaubter Begehrlichkeit, Neid, gehässigem Wesen und Roheit beruht, wenn das Treibende dabei vielmehr die Verführung anderer, als das eigene Bedürfnis ist: in einem solchen Falle würde ein gutherziges Nachgeben vielmehr den Tadel der Feigheit, als das Lob der Billigkeit auf sich ziehen; ja es könnte sein, daſs ein so untapferes Behaupten der eigenen Rechte zu den bittersten Vorwürfen Veranlassung gäbe, sofern nämlich mit dem Aufgeben eigener Rechte eine Menge von Rechten anderer, auf deren Schutz gerechnet wurde und gerechnet

werden durfte, der Willkür Unbefugter Preis gegeben würde. Beruht dagegen der Widerstand auf unabweisbaren Bedürfnissen des physischen und geistigen Lebens, und erregt demnach das strenge Festhalten rechtlicher Befugnisse vielmehr Streit, als dafs in ihm eine zu respektierende Norm zur Schlichtung oder Abwehrung des Streites gesehen würde, so würde bei so vielen mifsfälligen Verhältnissen eine Harthörigkeit gegenüber dem laut werdenden Mifsfallen nicht allein von einem Mangel in der ethischen Beseelung durch die Rechtsidee zeugen, sondern auch aus Rücksichten praktischer Klugheit sehr verwerflich sein. Wer es durchaus beim Alten und Hergebrachten lassen will und billige, durch dringende Bedürfnisse empfohlene Reformen von vornherein als revolutionäres Beginnen bezeichnet, wundere sich hinterher nicht, wenn der fortwährend anschwellende Gegensatz den Charakter einer unaufhaltbaren Naturgewalt bekommt, die bisherigen Schranken durchbricht und nach Art der Naturgewalten in rücksichtslosester Weise Verwüstungen auf dem Gebiete der bestehenden Rechtsordnungen anrichtet, denen zur rechten Zeit durch Vorsicht zu begegnen war. Daher der Satz: wer zu billigen Reformen sich nicht herbeiläfst, öffnet Revolutionen Thor und Thür. Schlimm aber, wenn irgend ein Zustand der Art ist, dafs er keine Reformen mehr vertragen kann, oder auch nur ein solcher, dafs Reformen in einem Teile desselben das Bestehen des Ganzen gefährden. Soll noch ein jäher Sturz verhütet und das damit verbundene Unheil abgewendet werden, so lasse man die Zeiten der Windstille nicht ungenutzt vorübergehen, um nicht in Zeiten des Sturmes zu Reparaturen des morschen Bauwerks genötigt zu werden, und beim Zusammensturz desselben nicht noch den Vorwurf zu erfahren, man habe es nicht besser gewollt, oder habe in arger Verblendung das hinfällige Mauerwerk durch übel angebrachte Kuppelbauten noch mehr gedrückt.

Schliefst nun der Gedanke, dafs alles wirkliche Recht positiv ist, keineswegs den Gedanken mit ein, dafs es irgend welche ursprüngliche Rechte an gewisse Sachen gebe, mufs vielmehr immer dabei an ein persönliches Verhältnis gedacht werden, so dürfen ebensowenig gewisse Arten der Besitzergreifung oder Aneignung schon von vornherein als rechtliche Befugnisse angesehen werden. Es giebt weder ein ursprüngliches Occupationsrecht,

noch ein ursprüngliches Formationsrecht. Dergleichen Aneignungen von Sachen sind zunächst bloſse Eigenmächtigkeiten, Bethätigungen von Begehrungen, keine Rechtsbefugnisse. Um diese zu werden, sind erst noch die Genehmigungen anderer erforderlich. Ein Recht ist kein einseitiges Verhalten von Personen, sondern ein gegenseitiges Verhalten wenigstens zweier Personen zu einander, und gilt so weit, als sie über irgend etwas übereingekommen sind, oder als eine solche Übereinkunft mit Sicherheit vorauszusetzen ist. Rechte sind daher ursprünglich rein persönlicher Art. — Wenn statt dessen aber *Hegel* sagt: jede Person habe das *Recht*, in jede Sache ihren Willen zu legen, welche (Sache) dadurch die ihrige (der Person) sei, zum substantiellen Zweck; so haben wir daran wieder einen Fall eines sehr bedenklichen Irreredens der vielgepriesenen absoluten Philosophie. Doch nicht genug mit dieser spekulativen Ausdeutung des suum cuique; es gilt bei *Hegel* auch ein Notrecht. Dergleichen einmal zugestanden, ist nicht abzusehen, warum denn nicht auch Notlügen, Notverleumdungen, Notdiebereien, Notmeineide, Notrache, Notmord, Notempörung gestattet sein sollten. Man nehme nur bei Beurteilung von dergleichen Handlungen den rechten Standpunkt ein und versetze sich in den Gedanken der Unvermeidlichkeit oder auch nur Dringlichkeit eines Wollens und — es ist alles erlaubt. Nicht viel besser ist das Verfahren, ein sogenanntes fait accompli zum Rechtsgrunde zu machen. Ein rasches Zugreifen, gleichviel ob mit Gewalt oder mit List, würde dann allemal Vorrechte für sich haben. Vorteile sind aber noch keine Rechte, und das Überrumpeln anderer ist kein rechtliches Einholen von Zugeständnissen. Weil man aber Geschehenes nicht ungeschehen machen kann, und weil es viele Unbequemlichkeiten, vielleicht sogar Aufopferungen für andere erheischen würde, ein vollendetes Unrecht zurückzuweisen, soll man deshalb gegen begangenes Unrecht gleichgiltig sein? Oder soll man aus Politesse, um seine Ohnmacht derartigen Gewaltthätigkeiten oder eigenmächtigen Handlungen gegenüber nicht an den Tag zu legen, seine Zustimmung nicht allein zu der schlechten Sache, sondern auch zu der sophistischen Deduktion eines Rechts aus dem fait accompli erteilen? Der Redliche, wenn er keine Macht hat, dem zu begegnen, legt wenigstens eine feierliche Erklärung dagegen

ein, und stärkt dadurch das Vertrauen und den sittlichen Mut seiner Untergebenen mehr, als durch kluge Pfiffe, auch wenn sie Erfolg haben; der Unredliche dagegen fügt sich feige dem Mächtigen. Schmeichelt er ihm sogar, so macht er sich verächtlich. — Was das sogenannte jus formationis betrifft, so zeigt es sich ganz besonders bei revolutionären Bestrebungen und Umsturzversuchen der bestehenden Staatsverhältnisse vorteilhaft. Man braucht dann nur sich eine neue Staatsverfassung auszudenken, und die vorhandenen Verhältnisse darnach zu bestimmen, um sich die Befugnis einer praktischen Ausführung des so schön Gedachten zuzuschreiben und, wenn die Ausführung gelungen ist, das Recht zu haben, als formender und mafsgebender Geist an der Spitze seines Werks zu stehen.

Aber wird dem Recht nicht die ihm eigentümliche Strenge entzogen, wenn man ein rechtliches Verhalten auf gleiche Linie stellt mit dem sonstigen moralischen Verhalten? führt das Recht nicht eine objektive oder äufsere Nötigung mit sich, während die blofse Moralität nur auf subjektiver, innerer Nötigung beruht? Ergiebt das Recht nicht vollkommene Pflichten zum Unterschiede von den sonst moralischen Antrieben und Zumutungen, z. B. des Wohlwollens? So mögen manche noch reden, ohne sich ein klares Bewufstsein davon gebildet zu haben, was eine derartige Rede bedeutet. Anstatt dem Rechte durch Beziehung auf seinen ethischen Grund die ihm gebührende Würde zu erteilen, entstellen sie erst die Moral dadurch, dafs sie dieselbe zu etwas mehr Subjektivem machen, und hinterher die Idee des Rechts dadurch, dafs sie den Begriff des Zwanges in dieselbe hineinschieben. Freilich hat dieser letztere Irrtum eine berühmte Auktorität, nämlich die eines *Kant*, für sich, auch giebt es wirklich eine Menge bestehender Rechte, welche zu respektieren, ein Zwang in der menschlichen Gesellschaft stattfindet. Ein solcher Rechtszwang folgt aber nicht unmittelbar aus der Idee des Rechts, sondern aus besonders gestifteten gesellschaftlichen Ordnungen, und setzt immer erst ein vorheriges Zugeständnis der Gesellschaft voraus, den Zwang gegen Widerspenstige auszuüben. Die Deduktion dieser und anderer mit der Idee des Rechts oder mit wirklichen Rechten verbundenen Begriffe kann daher erst unter der Voraussetzung einer Rechtsgesellschaft geschehen. Nun giebt es aber aufser den sogenannten

erzwingbaren Rechtspflichten, noch eine grofse Menge unzweifelhafter Rechtspflichten, bei denen kein äufserer Zwang stattfindet, auch nicht wohl angebracht ist, z. B. in freundschaftlichen Verhältnissen auch im Völkerrecht. Da dem so ist, so darf das, was nur bei gewissen Arten von Rechtspflichten gilt, nicht zum bestimmenden Merkmal des Begriffsrecht gemacht werden.

Mit den erwähnten und anderen Irrtümern hängt zusammen jene unheilvolle Trennung der Rechtslehre von der Moral, welche viel Verwirrung der Begriffe angerichtet und erstaunliche Plattheiten erzeugt hat. Mögen auch die gesellschaftlichen Bedürfnisse sehr laut und dringend eine rechtliche Auseinandersetzung der verschiedenen Ansprüche und einen Respekt vor dem gestifteten Rechte fordern; möge es für diese Bedürfnisse zunächst als zureichend erachtet werden, wenn nur äufserlich den Rechtsordnungen Folge geleistet wird: wegen dieses geforderten äufserlichen Verhaltens aber das Recht von der sonstigen Moral, bei der es vorzugsweise auf ein inneres Verhalten ankommt, abzumarken, hiefse geradezu so viel, als ob es beim Recht auf Rechtlichkeit, d. h. auf die moralische Gesinnung nicht ankäme. Ein rechtlicher Mensch wird sich aber stets beleidigt fühlen, wenn sein rechtliches Verhalten den bestehenden Rechtsordnungen gegenüber blofs als Legalität bezeichnet, und hinwiederum ein blofs legales Verhalten anderer, welches nicht sowohl aus einer rechtlichen Gesinnung hervorgeht, sondern nur Klugheitsrücksichten folgt, als rechtliches Verhalten gelobt wird. Dergleichen hätte schon vor jener Trennung, von der die Alten noch nichts wufsten, warnen sollen. Die Aufgabe einer Philosophie des Rechts geht daher vor allen Dingen dahin, die falschen Zurückführungen der bestehenden Rechte auf jene unzulänglichen Begriffe des sogenannten Naturrechts oder der naturrechtlichen Staatslehre nicht wieder zu erneuern. Die Idee des Rechts mufs in der Reihe derjenigen Begriffe behandelt werden, wohin sie ihrer sittlichen Natur nach gehört. Dadurch wird ein Doppeltes vermieden werden können. Erstens, das Recht seiner eigentlichen ethischen Bedeutung zu entleeren. Zweitens, ethische Verhältnisse in den Begriff des Rechts mit hineinzufassen, welche auf andere Ideen als auf die Idee des Rechts hinweisen. Dieser Irrtum ist deshalb leicht möglich, weil die Idee des Rechts nichts über den Inhalt dessen, worüber man übereingekommen

ist, oder übereinkommen mag, bestimmt, also rein formaler Natur ist; sodann, weil wegen des Verhältnisses von Recht und Pflicht, Pflichten leicht als Rechtsforderungen angesehen werden und so der mögliche Umfang von Pflichten als Korrelat von Rechten betrachtet wird. Endlich weil in der positiven Gesetzgebung eines Staates, welche als das in demselben geltende objektive Recht bezeichnet wird, eine Menge Bestimmungen mit vorkommen, die sich nicht blos auf eine Auseinandersetzung zwischen Mein und Dein beziehen. Es hat daher schon *Aristoteles* zwischen Recht im weitern und engern Sinne unterschieden, ohne jedoch dabei den eigentlichen Grundgedanken des Rechts deutlich herauszustellen und von der Verwechselung mit nebenherlaufenden Vorstellungen zu befreien. Überhaupt ist bei den rechtsphilosophischen Betrachtungen der alten Griechen zu bemerken, dafs häufig die Befriedigung an geordneten Rechtszuständen und nach gewissen Verhältnissen erteilten Befugnissen, besonders politischer Art, als das eigentliche Beifällige des Rechts angesehen wird. Eine Menge Ausdrücke, namentlich bei den Doriern, weisen darauf hin. Anders bei *Homer* und besonders bei *Hesiod.* Ersterer läfst sogar den kampflustigen Achill, freilich angesichts der daraus entstandenen übeln Folgen, den Streit und Hader unter Göttern und Menschen verwünschen. Letzterer drückt wiederholt sein Mifsfallen am Streite als dem Gegenteil rechtlicher Zustände aus und unterscheidet davon ganz besonders solche Arten des Streites, welche er als Wetteifer bezeichnet. Die Versuche aber, die ethische Würde des Rechts vielmehr in einem unmittelbaren Beifall an einer gewissen Einstimmigkeit der Willen verschiedener Personen in Beziehung auf irgend welche Objekte der Begehrung, als in der ästhetischen Konsequenz des Mifsfallens am Streite zu finden, haben darin ihre natürliche Erklärung, dafs man dabei vorzugsweise an gewisse gesellschaftliche Verhältnisse denkt. Geht man nämlich bei der ästhetischen Würdigung der Rechtsidee von der Idee der Rechtsgesellschaft oder von der Betrachtung derjenigen gesellschaftlichen Verhältnisse aus, in denen die Idee des Rechts einen Ausdruck findet, so tritt einem freilich eine Einstimmigkeit des Willens verschiedener Personen in Betreff gewisser Gegenstände wirklicher oder möglicher Begehrung unmittelbar entgegen. Die weitere Folge ist dann die, dafs man die ursprüngliche Be-

deutung von Rechtsverhältnissen nicht sowohl in eine Auseinandersetzung, als vielmehr in eine Verknüpfung von Willen setzt; während doch das erste bei Rechtsstiftungen dies ist, dafs verschiedene Personen sich mit ihren gemeinsamen Ansprüchen an irgend welchen Gegenstand auseinandersetzen, entweder, um den entstandenen Streit zu schlichten, oder um möglichem Streite vorzubeugen.

Die Idee der Vergeltung.

Die Aufstellung der Idee der Vergeltung oder der Billigkeit als selbständige Idee ist ein Verdienst Herbarts. Früher ward dieselbe bald mit der Idee des Rechts, bald mit der des Wohlwollens verwechselt, und doch beruhet dieselbe auf einem ganz besonderen, weder mit den Verhältnissen des Wohlwollens oder Übelwollens, noch mit den Verhältnissen des Rechts zu verwechselnden Willensverhältnisse. Von der Idee des Wohlwollens unterscheidet sie sich dadurch, dafs bei ihr keine blofs unmittelbare Widmung oder Nichtwidmung für das fremde Wohl stattfindet, was schon durch das blofse Vorstellen eines fremden Willens geschehen kann, sondern dafs ein thätliches Eingreifen in den fremden Willen durch irgend eine Sache stattfinden mufs. Das Verhältnis ist also kein unmittelbares, sondern ein mittelbares. Ferner unterscheidet sie sich von jenen Willensverhältnissen dadurch, dafs bei Wohl- oder Übelthun keineswegs die Gesinnung des Wohlwollens oder des Übelwollens stattzufinden braucht. Was das Rechtsverhältnis betrifft, so besteht dasjenige mifsfällige Willensverhältnis, dessen ästhetische Konsequenz nach dem Gegenteile hin die Idee des Rechts ergiebt, auf einem unabsichtlichen Zusammentreffen zweier Willensbestrebungen verschiedener Personen in dem gemeinsamen Gegenstande des Strebens. Der dabei sich ergebende Konflikt der beiden Willen an der gemeinschaftlichen Sache ist nicht erst dann mifsfällig, wenn er ein beabsichtigter ist. Bei der Idee der Vergeltung hingegen wird vorausgesetzt, dafs der Wille einer Person durch irgend welches Medium absichtlich auf den Willenszustand einer anderen Person abändernd eingreift, möge dies direkt geschehen, oder auch indirekt, so dafs der Eingriff blofs Mittel ist zu einem weiteren Zwecke. Soll es damit sein Bewenden haben? Sowohl bei Wohlthaten, als auch

bei Übelthaten erhebt sich unwillkürlich der Gedanke der Vergeltung, und ein Urteil des Mifsfallens ergiebt sich, wenn auf das erwiesene Wohl oder Wehe den Thäter nicht das entsprechende Äquivalent trifft. Ist nun dieses Mifsfallen so gewiss und unvermeidlich, dafs es sich nicht bestreiten oder verleugnen läfst, wir uns vielmehr bei der Vergegenwärtigung unvergoltener Thaten in unserem Bewufstsein unwillkürlich an dieses Urteil gebunden fühlen: so mufs bei noch unvergoltenen Thaten etwas vorhanden sein, worauf sich das Mifsfallen bezieht und wodurch es eigentlich in der vorstellenden Intelligenz erzeugt wird. Was dies sei, hat die allgemeine Ethik näher nachzuweisen. Sie hat die Verhältnisse von Vorstellungen anzugeben, welche die eigentlichen Subjekte bilden für das Prädikat des Mifsfallens.

Also, was ist das Mifsfällige bei unvergoltenen Thaten? Ist es der leidende Wille für sich, oder der thätige Wille für sich? Keiner von beiden, einzeln für sich betrachtet, ist es. Müssen wir doch von den sonstigen Wertbestimmungen der durch die That verbundenen Willen nach der Idee des Rechts oder des Wohlwollens oder der inneren Freiheit oder der Vollkommenheit, hier Umgang nehmen. Ebensowenig ist das Mifsfallen in die That an und für sich zu verlegen. Denn darin, dafs ein Erfolg einer bestimmten Absicht entspricht, liegt an und für sich noch gar nichts Mifsfälliges. Das Mifsfällige oder Unbefriedigende mufs vielmehr in der eigentümlichen Verknüpfung zweier Willen, des leidenden und des thätigen durch die That gesucht werden, und zwar nicht etwa einseitig in der Zufügung einer Übelthat, sondern auch in der Zufügung einer Wohlthat. In beiden Fällen mufs ein Zustand beider Willen erzeugt werden, dessen vergleichende Zusammenfassung im Zuschauer das ästhetische Bedürfnis nach Vergeltung erweckt, und mit deren Vollziehung das Mifsfallen seine Erledigung findet. Wenn es nun in dieser Beziehung bei *Herbart* heifst, die That als Störerin mifsfällt, so kann der Sinn dieser Rede nicht der sein, als ob in die durch die That bewirkte Abänderung des Willenszustandes derjenigen Person, auf welche die That gerichtet war, schon die alleinige Ursache des Mifsfallens zu setzen sei. Denn diese Abänderung an sich betrachtet, kann sehr befriedigen und braucht noch gar nicht das Bedürfnis der Vergeltung zu erwecken. Es mufs vielmehr

etwas anderes und zwar damit Zusammenhängendes hinzugenommen werden. Etwa die Vergleichung mit dem früheren Zustande desjenigen Willens, welcher durch die auf ihn einwirkende That eine Änderung erfahren hat, sodafs derselbe gleichsam die Norm bildete? Dies könnte höchstens bei der Übelthat der Fall zu sein scheinen, nicht bei der Wohlthat. Es kann sogar von dem früheren Zustande ganz abgesehen werden, er kann in Vergessenheit gekommen sein und dennoch würde das Bedürfnis nach Vergeltung nicht aufhören. Oder sollte das Mifsfallen an der That, als Störerin, darin etwa seine Deutung finden, dafs sich sowohl bei der Wohlthat, als auch bei der Übelthat, eine gewisse Reaktion des leidenden Willens gegen den thätigen zeigt, wie man dergleichen bei Kindern oder poetischen Gemütern schon gegen Dinge und willenlose Gegenstände findet, welche auf unsere Absicht und Wünsche einen wohlthuenden oder übelthuenden Eindruck gemacht haben? Dergleichen Reaktionen, wie sie wirklich vorhanden sind, mögen allerdings einen natürlichen Antrieb zur Erwiderung des Wohles oder Wehes geben, doch sind sie das nicht, worauf es hier ankommt. Unsere Frage ist nämlich nicht darauf gerichtet, was wohl in der beteiligten Person, welche eine Wohlthat oder eine Übelthat durch einen anderen erfahren hat, sich unwillkürlich ereignen mag, sondern vielmehr darauf, welche Vorstellungen es sein mögen, die beim Vorstellen einer unvergoltenen That ein Gefühl der Unbefriedigung, ja des Mifsfallens, erzeugen. Nun könnte man freilich sagen, es sei eben die Vorstellung von dem natürlichen Bedürfnis der Reaktion, welches jeder mehr oder weniger erfahren hat, und welches dann im Sinne des anderen sich geltend macht. Dann würde aber das Bedürfnis nach Vergeltung auf einer gewissen Sympathie mit dem, welcher Gutes oder Böses erlitten hat, beruhen. Auch dies kann der Fall sein, es kann sich sogar ein starkes Gefühl des Wohlwollens für den Wohlthäter und für den, welcher ein Übel erfahren hat, mit einmischen, aber es ist das alles nicht nötig, um das Bedürfnis nach Vergeltung zu fühlen, dasselbe kann sich ohne alle dergleichen Nebenumstände sehr stark und deutlich regen.

Bekanntlich redet man bei der Vergeltung häufig von einer Ausgleichung. Nicht allein bei einem zugefügten Übel, sondern auch bei einem zugefügten Wohle, soll etwas ausgeglichen oder

wieder gut gemacht werden, ohne dafs die Erweisung eines Wohles geradezu mit einem Verluste, oder mit der Entäufserung eines Gutes von seiten des Wohlthäters zusammenhinge. Möge die Anwendung jener Redeweise vielfach auf einer Verallgemeinerung eines besonderen Falles beruhen, so erregt sie doch den Gedanken, ob nicht wirklich der Sitz des Mifsfallens bei unvergoltenen Thaten in einer besonderen Art von Ungleichheit (oder Unebenheit, wie man zu sagen pflegt) der dadurch verknüpften Willen oder Willenszustände zweier Personen liege. Vergegenwärtigen wir uns zunächst das bei einer Wohlthat stattfindende Willensverhältnis. Eine Person hat durch absichtliche Veranstaltung einer anderen ein Wohl erfahren. Die Vorstellung dieses Wohles läfst sich nicht abgesondert von dem anderen Willen, welcher es bewirkt hat, denken, sofern man überhaupt nicht von dem Verhältnis der That ganz absehen will. So oft man sich also den Willenszustand einer Person vorstellt, deren Streben B durch absichtliches Eingreifen des Willens A der anderen Person erfreulichen Erfolg gehabt hat, wird allemal der Wille A mit reproduziert, von welchem ganz oder zum Teil das Lustgefühl herrührt, welches mit der bewirkten Erreichung des von B Gewollten verbunden war. In dem reproduzierten A wird aber etwas vermifst. Man vermifst nämlich einen gleichen Gemütszustand bei A als der ist, welcher durch A in B hervorgerufen ward und von welchem wir in der Betrachtung ausgingen. Während B die Fülle hat, geht A leer aus. Eine Erwartung wird gehoben und durch die Rücksicht auf die Sachlage unbefriedigt gelassen. Dies erregt eine Spannung im Gemüte des Zuschauers und zwar nicht zufällig, sondern so oft als derselbe sich einer derartigen Betrachtung hingiebt. Mag es sich nun auch bei näherer Beobachtung zeigen, dafs A keineswegs leer ausgegangen ist, sondern bei dem Wohle des B selbst interessiert war; hat er mit B gemeinsame Sache gemacht, mit ihm sympathisiert, oder aus reinem Wohlwollen gegen B gehandelt und deshalb seine eigene Freude an dem Wohle von B gehabt, so ist dadurch noch keineswegs diejenige Ausgleichung vorhanden, wonach es als neue Wohlthat erscheinen würde, wenn B zur Vergeltung des von A ihm Erwiesenen schritte. Der Willenszustand des B ist nämlich immer gleich seinem eigenen Erfolge plus dem Erfolge aus der Handlung des A, wogegen der Zustand

des A nur gleich ist seinem eigenen beabsichtigten Erfolge. Die Spannung dauert also noch fort, bis etwa von seiten des B etwas geschieht, wodurch dem A ein entsprechendes Quantum Wohl zugefügt wird, das nicht aus seinem eigenen Streben resultiert, und so die vorher vorhandene Ungleichheit ausgeglichen wird. Durch eine solche Ausgleichung kommen die beiden Willen, deren Verknüpfung durch die Wohlthat in der Auffassung des Zuschauers eine Spannung oder unbefriedigte Erwartung erregte, voneinander wieder los und die Ursache zu jener inneren Spannung ist beseitigt, ohne dafs die Wohlthat dabei ungeschehen gedacht würde.

Ähnlich, wie bei der Wohlthat, verhält es sich bei der Übelthat, nur dafs bei ihr statt des Wohles in B die Vorstellung eines Wehe sich darbietet, während A dabei leer ausgeht. Will man die Ursache des Mifsfallens an unvergoltenen Thaten auf die Erzeugung einer Klemme im auffassenden Subjekt beziehen, das heifst auf eine Verbindung zweier Vorstellungen oder Vorstellungsweisen mit einer dritten, von denen die eine Vorstellung die betreffende dritte im Bewufstsein hebt, die andere im Bewufstsein zu unterdrücken sucht, so ist bei einer Wohlthat der Sitz der Klemme in der Vorstellung von A, dem thätigen Willen, bei einer Wehethat dagegen in der Vorstellung von B, dem leidenden Willen. Doch mag man das Bedürfnis einer Ausgleichung so oder anders erklären, die Glieder des hier obwaltenden Verhältnisses bleiben immer die Willen zweier Personen, welche durch absichtliches Eingreifen des einen in den anderen miteinander verknüpft oder in Beziehung gesetzt sind. Das Mifsfällige ist die Ungleichheit der durch die That erzeugten Zustände beider Willen, nicht eines jeden für sich gedacht, sondern mit Beziehung auf den anderen aufgefafst, und die dadurch in der Auffassung des Zuschauers erregte unangenehme Spannung wird erst dann beseitigt, wenn durch die Vergeltung eine Ausgleichung stattgefunden, also der eingreifende Wille ein dem gleiches Quantum Wohles oder Wehes erfahren oder auf sich genommen hat, als er dem anderen verursachte. Das gespannte Verhältnis erledigt sich, und die durch die That verknüpften Willen gehen durch die Vergeltung wieder auseinander. Der dadurch hergestellte Zustand ist aber keineswegs immer eine restitutio in integrum, sondern oft ein ganz anderer, als er vor der That war. Eine restitutio in integrum

ist nicht allein in vielen Fällen rein unmöglich, sondern auch z. B. bei Wohlthat und Wohlwollen sittlich unzulässig. Was nach der Idee der Billigkeit mifsfällt, ist die Ungleichheit des Zustandes der beiden Willen. Daher wird die Gleichheit, Ausgleichung, aequitas gefordert. Die Lage der beiden Willen war nämlich vor der That insofern gleich, als jeder sich in derjenigen Lage des Wohles oder Wehes befand, welche durch ihre eigenen Strebungen bedingt war. Durch die Wohlthat hat der eine mehr Wohl als aus seiner eigenen Thätigkeit folgte und ebenso durch eine Wehethat mehr Wehe. Der Thäter aber hat durch seine Wohlthat nur die Befriedigung, die aus seinem eigenen Streben entspringt, also nicht den Überschufs an Wohl, den der andere Wille durch die Wohlthat empfangen hat. Bei der Wehethat aber hat der Thäter gar kein Wehe, vielmehr das Wohlgefühl, sein Wollen befriedigt zu haben. Hier erscheint auch die Ungleichheit und darum die Aufforderung zur Ausgleichung noch gröfser.

Bei dem Begriff der Wohlthat oder Weheheit galt es uns zunächst als wesentliche Bestimmung, dafs ein Wille absichtlich in den Willen einer anderen Person fördernd oder hemmend eingriff und dadurch ein Wohl oder Wehe für die wollende Person verursachte. Nur unter der Voraussetzung einer auf das Wohl oder Wehe des anderen gerichteten Absicht konnte von Vergeltung die Rede sein. Ohne diese Absicht würde ein die Zwecke einer Person fördernder oder hemmender Wille einer anderen Person nur die Bedeutung eines Gutes oder Übels für denselben haben, gerade so wie irgend welche andere Ereignisse oder Gegenstände, welche als Helfer oder Störer der eigenen Strebung von derselben aufgenommen und benutzt werden. — Das Mafs des zu vergeltenden Wohles oder Wehes wird zunächst danach bestimmt, wie weit der Erfolg einer That wirklich beabsichtigt ward. Damit scheint es nun, als ob eine grofse Menge von Übelthaten, welche nicht auf einer bestimmten Absicht Übel zuzufügen beruhen, von der Vergeltung ausgeschlossen würden; nämlich alle solche, welche mit dem Worte culpa (Fahrlässigkeit) im Gegensatz zu dolus (Absicht) bezeichnet werden. Doch scheint dies anfänglich nur so. Bei einer culpa nämlich findet ein Unterlassen derjenigen Achtsamkeit statt, woran die Erreichung oder Behauptung dessen, was der fremde Wille will, geknüpft ist. Es widerfährt

demselben dadurch ein Übel. Die Gröfse der Übelthat wird hierbei aber nicht unbedingt von dem Quantum des übeln Erfolges geschätzt, denn derselbe ist von einer Menge zufälliger Umstände abhängig, sondern zunächst danach, in welchem Zusammenhang derselbe mit dem Grade der Unachtsamkeit besteht; sodann aber auch noch danach, wie stark auf die nötige Achtsamkeit gerechnet ward und wie sehr der Schuldige eines Teils davon wissen konnte, dafs dies geschehe, anderen Teils davon eine Einsicht haben konnte, wie sehr es zur Vermeidung eines Übels auf seine Achtsamkeit ankam.

Verlangt nun die Idee der Vergeltung das Erleiden eines gleichen Quantum Wohls oder Wehes für den Thäter als derjenige erfahren hat, welchen die Wohlthat oder die Übelthat traf, so folgt daraus nicht, dafs durch dasselbe Objekt oder an demselben Objekte, wodurch ein Wohl oder Wehe verursacht ward, die Vergeltung geschehe. Die Forderung geht blofs auf ein gleiches Quantum des Wohles oder Wehes, welches der Thäter mit Beziehung auf seine That zu erfahren hat. Worin dies bestehen mag, darauf kommt es bei der Vergeltung nicht an. Sie hat blofs das aequum (das Billige, das rechte Mafs) im Auge, und schon deshalb ist bei der Strafe ein sogenanntes jus talionis, ganz abgesehen von anderen Unzuträglichkeiten, verworfen. Die Billigkeit verlangt also nicht, allen Gleiches zu erweisen, sondern sie fordert, das Ungleiche ungleich zu behandeln, nicht cuique idem, sondern suum cuique.

Eine weitere Frage ist die: wer soll vergelten? Jeder, der das Bedürfnis der Vergeltung fühlt? Vergelte wer da kann und darf! Wollte ein jeder sich berufen fühlen, die Vergeltung zu vollziehen, so würden leicht eine Menge Unangemessenheiten und Übelstände zu Wege gebracht werden. Übrigens ist nicht jeder, der das Bedürfnis der Ausgleichung fühlt, der nächste, welchen die Ausführung derselben angeht. So ergeht in vielen Fällen zunächst an den Übelthäter die Zumutung, Genugthuung zu gewähren und das verschuldete Mifsverhältnis dadurch zu erledigen, dafs er den zugefügten Schaden reichlich wieder ersetzt. Erst dann, wenn dies nicht geschehen kann, wird sich der Gedanke geltend machen, dafs dem Übelthäter eine anderweitige Bufse zur Ausgleichung auferlegt werde. Achten wir auf das Willens-

verhältnis bei einer Wohlthat, so ist es hier völlig unzweifelhaft, dafs an den Empfänger des Wohls die Weisung zu vergelten, zunächst sich richtet. Rückgang eines gleichen Quantum Wohls von dem Empfänger auf den Thäter. Kann er es nicht vergelten, so darf wenigstens nicht der gute Wille dazu fehlen. Ein anderer möge dann für ihn vergelten. Ist die Wohlthat aus Wohlwollen geschehen, so würde eine Zudringlichkeit, sie abzahlen zu wollen, mifsfällig sein. Für Wohlthun aus wohlwollender Gesinnung gebührt sich ein solcher Dank, der durch gleiche Gesinnung beseelt ist. Wird die Erweisung einer solchen Gesinnung als Wohlthat empfunden, so ziehet sich allerdings das Verhältnis weiter fort, ohne jedoch lästig zu sein.

Wer aber soll bei einer Übelthat das Geschäft der Vergeltung übernehmen? Du sollst nicht *Rache* üben! heifst es. Aber mufs denn die eigene Vergeltung eines erfahrenen Übels durchaus Rache sein? Ist der Rückgang des erfahrenen Übels von demjenigen Willen, welcher es erfahren hat, auf den, welcher es zugefügt hat, schon von vornherein als ungeziemend oder unzulässig anzusehen? Weist nicht vielmehr ebensosehr, wie bei der Wohlthat, die natürliche Erwartung konstant darauf hin? Und wie eine Vergeltung einer Wohlthat keineswegs durch die Idee des Wohlwollens erst motiviert wird, mufs bei Vergeltung einer Übelthat, Übelwille das Motiv derselben sein? Auch läfst es sich gar nicht leugnen, dafs eine rasche Vergeltung einer Übelthat von seiten des Empfängers oft grofse Befriedigung gewährt, ohne dafs dabei etwa der Grund des Beifalls in einer Virtuosität der Replik zu liegen braucht. Immerhin aber ist die eigene Übernahme der Vergeltung aus mehreren anderen Rücksichten sehr mifslich. Es mischt sich gewöhnlich etwas mit bei, welches Mifsbilligung erregt. Schon der Affekt, welcher in dem Beteiligten stattfindet, giebt der Gegenwirkung leicht den Charakter eines selbständigen Übelthuns, was gegen die Idee des Wohlwollens wäre. Aufserdem wird dabei das rechte Mafs oft weit überschritten. Wäre nun von der anderen Seite dann ebenfalls ein Rückschlag zulässig, so würde sich leicht eine unabsehbare Reihe von Übelthaten bilden, wie bei den Familienfehden und der Blutrache roher Völker. Also mit Rücksicht auf die dermalige Beschaffenheit der Menschen dürfte die Vergeltung eines erfahrenen

Übels so grofse Beschränkungen erleiden, dafs dieselbe so gut als verboten anzusehen ist.

Zur Vergeltung einer Übelthat gehört aber nicht allein ruhige Besonnenheit, sondern auch ein gewisses Recht. Ein Recht nämlich insofern, als die Strafe in Rechte des zu Strafenden eingreift, welche ihm zugestanden sind, durch seine Übelthat aber nicht ohne Weiteres aufgehoben werden, sofern es nämlich nicht im voraus schon anders bestimmt ist, mithin Rechtsbestimmungen in der Beziehung vorausgegangen sind. Dieses Recht ergiebt sich nicht aus der Idee der Vergeltung, sondern aus anderweitigen Anordnungen. Es mufs wenigstens eine Art von Rechtsgesellschaft vorhanden und in derselben eine bestimmte Strafordnung festgesetzt sein. Die blofse Macht strafen zu können, begründet noch kein Recht dazu. Auch kann nicht ohne Weiteres die Pflicht der Eltern oder der Erzieher auf die Gesellschaft oder auf bestimmte Vertreter derselben übertragen werden, wie sehr auch bei der sittlichen und intellektuellen Beschaffenheit eines grofsen Teiles der Unterthanen eines Staates für die Regierung desselben das Amt einer wohlwollenden Bevormundung nach Art eines väterlichen Erziehers nahe liegen mag. Ein eigentliches Recht zu strafen besteht nur insofern, als in bestimmten Kreisen der menschlichen Gesellschaft eine stillschweigende oder eine ausdrückliche Übereinkunft der einzelnen Mitglieder stattfindet, dafs für vorkommende Übelthaten Strafe sein sollte, und zwar nach einem billigen, genauer zu bestimmenden Strafmafse. Hiernach würde dann derjenige, welcher sich der ihn treffenden Strafordnung entziehen wollte, den Vorwurf eines Störenfriedes auf sich laden. Es versteht sich dabei natürlich von selbst, dafs diejenigen, welche die Strafe verhängen und vollziehen, völlig frei vom Verdachte sein müssen, als ob sie in ihrem eigenen Namen, oder im Willen und Auftrage blofs einzelner oder einer Partei handelten. Deshalb die Forderung eines unabhängigen Richterstandes, mit welchem es keineswegs unverträglich ist, dafs er im Namen des Königs, als des obersten Schutzherrn des Rechts und der Billigkeit entscheidet.

Da nun die Zustimmung zu den strafrechtlichen Anordnungen eines Staats nicht ausdrücklich erst von den einzelnen Mitgliedern desselben eingeholt werden kann, auch die Genehmigung der so-

genannten Landesvertretung, selbst wenn sie durchaus einstimmig wäre, immerhin als eine nur sehr unvollkommene Zustimmung aller anzusehen ist und dabei doch noch auf die stillschweigende und freiwillige Zustimmung der grofsen Mehrzahl gerechnet werden mufs, so bleibt für die Frage: unter welchen Bedingungen auf eine möglichst allgemeine Zustimmung zu der geltenden Strafordnung zu rechnen sei, nichts anderes übrig, als dafür Sorge zu tragen: 1. dafs bei den einzelnen Strafbestimmungen das aequum (das rechte Mafs) nicht überschritten und dafs zugleich auf die vorhandene Empfindlichkeit für ein Wehe, welche keineswegs als zu allen Zeiten und unter allen Umständen sich gleichbleibend angesehen werden kann, Rücksicht genommen werde; 2. dafs alles gewissenhaft vermieden werde, was auch nur den Schein einer Parteilichkeit hat: 3. dafs für die nötige sittliche und intellektuelle Bildung des Volkes gesorgt werde, die strafrechtlichen Anordnungen zu verstehen und richtig zu beurteilen, soweit es für das Bedürfnis der einzelnen Stände genügt. Die weitere Folge davon wird dann die sein, dafs den einzelnen jene Anordnungen immer mehr als der verkörperte Ausdruck der eigenen besseren Überzeugung erscheinen.

Eine Menge sich hier noch aufdrängender Nebenfragen für das praktische Bedürfnis, z. B. über Polizei- und Civilzwang, lassen wir unerörtert, da einer wissenschaftlichen Betrachtung derselben noch die Aufstellung der gesellschaftlichen Ideen vorausgehen mufs. Nur ein Punkt möge hier noch seine Erörterung finden, nämlich die Frage über die sogenannten Straftheorien, deren hauptsächlichste sind: die Vergeltung oder Sühne, die Besserung und Witzigung des Gestraften, die Abschreckung anderer, die Sicherstellung der Gesellschaft durch Unschädlichmachung des Verbrechers.

Teils indem man die Idee der Vergeltung, als selbständige sittliche Idee, verkannte, teils indem man sich davor scheute, die Strafe als Selbstzweck erscheinen zu lassen, teils endlich, um bei der Strafe mehrere Zwecke zugleich zu erreichen, hat man verschiedene sogenannte Straftheorien oder Strafmotive aufgestellt und darauf die Zulässigkeit und den Modus des Strafverfahrens zu begründen gesucht. Alle diese Theorien aber, wie nützlich ihre Berücksichtigung im einzelnen sein mag, und welche würdige

Gesinnung sie sonst auch ausdrücken mögen, können die Motivierung der Strafe nach der Idee der Vergeltung nicht ersetzen. Es ist sogar Gefahr dabei, daſs, wenn sie als Ausschlag gebende Gesichtspunkte geltend gemacht werden, bald die Idee der Vergeltung, bald die des Rechts, bald die des Wohlwollens dadurch verletzt wird. Macht man z. B. als Strafmotiv die Rechtssicherheit mit Einschluſs der Abschreckung oder Unschädlichkeitsmachung geltend, so ist Gefahr vorhanden, das gebührende Maſs weit zu überschreiten. Glaubt man ferner lediglich nach dem Gesichtspunkte der Besserung strafen zu dürfen, so wird leicht das Strafmaſs im Vergleich zur Übelthat zu gering angeschlagen. Strafhandlungen, um zu vergelten, sind nicht mit disciplinarischen Maſsregeln der Erziehung, welche auch Strafen genannt werden, zu verwechseln und letztere nicht mit ersteren. Auf die Idee der Vergeltung nur wegen der in ihrem Begriffe enthaltenen Bestimmung des aequum Rücksicht zu nehmen, wäre zu wenig. Die notwendige Folge davon wäre aber noch keineswegs die, strafen zu müssen, lediglich um der Strafe willen. Dies hieſse soviel, als ob beim wirklichen Handeln jedesmal nur auf eine Idee mit Ausschluſs irgend einer anderen Rücksicht zu nehmen sei. So schlieſst die Weisung der Idee der Vergeltung eine wohlwollende Gesinnung, und den Gedanken zu strafen, um zu bessern, nicht aus. Ebenso können andere ethische Zwecke dabei Berücksichtigung finden, wie denn ja auch eine Übelthat mitten in der menschlichen Gesellschaft nicht allein ein Übel demjenigen zufügt, auf welchen sie unmittelbar gerichtet war, sondern schon, durch die Störung des Gefühls der Rechtssicherheit, alle übrigen, welche sich in der Umgebung befinden, verletzt. Endlich ist es keineswegs nötig, daſs jede Üebelthat von irgend einem Menschen absichtlich vergolten werde. Vielmehr genügt es oft, schon zu wissen, daſs dem Übelthäter ein Übel widerfahren ist, welches man entweder als die natürliche Folge der Übelthat ansehen oder sonstwie in Beziehung mit derselben setzen kann. Man erinnere sich hierbei an die alte Idee einer in der Naturordnung waltenden Nemesis, welche ergänzend zu den unvollkommenen und unzureichenden Veranstaltungen menschlicher Strafgerechtigkeit hinzutritt. Wird nun nach christlichen Ideen Gott das Strafgericht zugewiesen, so wird er dabei nicht so vorgestellt, als ob er wie

eine vergeltende Nemesis handele, sondern so wie ein gütiger Vater, welcher straft um zu bessern. Daher der Grundgedanke christlicher Humanität, dafs wir die Menschen nicht strafen sollen, *lediglich* um zu vergelten, sondern in der Absicht, dem Missethäter und mit ihm anderen zum Besseren zu verhelfen.

Sofern nun zum Begriff strafbarer Handlungen nicht allein absichtliche Übelthaten, sondern auch Verschuldungen gehören, so würde sich demnach die Aufgabe einer Strafvollziehung sehr weit erstrecken. Es würden nicht allein zu strafen sein diejenigen Begehungen und Unterlassungen, durch welche unmittelbar einem anderen ein Übel zugefügt ward, sondern auch solche, welche fördernd auf die Übelthat jemandes einwirkten. Ist es nun aber schon schwer, den Grad der Verschuldung zu ermessen, welche bei einer vereinzelten Übelthat den Thäter trifft, so ist es noch weit schwieriger über eine Verzweigung der Verschuldung auf mehrere eine klare Einsicht zu gewinnen. Es kommen hierbei nicht allein die Mitwisser oder Teilnehmer an der Übelthat in Betracht, sondern auch fernerstehende Mitschuldige. Ein Verbrecher steht in der menschlichen Gesellschaft nie völlig isoliert da. Hat er auch von seiner Umgebung nicht unmittelbar eine nachteilige Einwirkung auf seine Gesinnung erfahren, so ist doch sicher manches unterlassen, was ihn auf bessere Wege hätte führen müssen. Wer nun diese Mitschuldigen gewesen sein mögen, in wie weit sie positiv oder negativ einen übeln Einflufs ausgeübt haben, manches geschehen liefsen, was sie nicht geschehen lassen durften: dies zu ermitteln, ist völlig unmöglich. Nicht allein die Zeitgenossen, sondern auch die Vorfahren tragen einen Teil der Mitschuld. Wollte man alles dies berücksichtigen, so würde die bei jedem Verbrechen zu verhängende Strafe eine unabsehbare Tragweite haben. Die menschliche Strafe geht nur so weit, als eine bestimmten Personen zurechenbare Übelthat vorliegt, und auch dies nur mit besonderen durch positive Gesetze gegebenen Beschränkungen. Die meisten gehen frei aus. Für sie und für alle die, welche sich in der Umgebung eines bestraften Verbrechers befinden, liegt es nahe, die Bestrafung desselben sich nicht allein zur Warnung, sondern auch selbst zur Bufse dienen zu lassen. Wie viel mehr wird der Sittliche bereit sein, auch eine völlig unbeabsichtigte Wehethat, die von ihm aus-

gegangen ist, wieder gut zu machen oder doch zu entschuldigen. Da sich also mit dem, wobei sich das menschliche Strafamt beruhigt, die Idee der Vergeltung noch nicht zum Schweigen bringen läſst, so sucht sie schlieſslich ihre Beruhigung in dem Gedanken an ein göttliches Strafgericht, welchem derjenige sich nicht entziehen kann, dem es stets gelungen ist, sich dem menschlichen Strafgerichte zu entziehen.

Die Idee der Vergeltung weist nun aber nicht allein hin auf Vergeltung von Übelthaten, sondern auch auf Vergeltung von Wohlthaten. Da die Menschen einander sich nicht allein mannigfaches Übel, sondern auch mannigfaches und, wir dürfen wohl sagen, ein das Quantum des Wehes weit überwiegendes Wohl zufügen, so würden, entsprechend den Veranstaltungen zu strafen, auch besondere Veranstaltungen für Belohnungen stattfinden müssen, um das Miſsfallen an unvergoltenen Wohlthaten zu beseitigen. Auffallender Weise entspricht nun dasjenige, was in der menschlichen Gesellschaft dafür geschieht, den Weisungen der Idee so wenig, daſs es fast nicht der Erwähnung wert ist, ja daſs man bisweilen sogar Ursache haben könnte, eine Hervorhebung besonderer Veranstaltungen zur Belohnung zu scheuen, um nicht Vergleichungen hervorzurufen, welche einem solchen Systeme von Belohnungen, namentlich aber der Handhabung desselben nach Verdienst und Unverdienst, nicht gerade günstig sein dürften, wie dies bei den sogenannten Tugendpreisen der Fall ist. Daſs bei einem solchen Lohnsysteme die Ausbildung des Strafsystems soweit vorgeschritten ist, hat, abgesehen von gewissen theoretischen Einseitigkeiten, seine Ursache hauptsächlich in zwei Umständen. Erstens nämlich in der Dringlichkeit des Strafens zur Erhaltung der gesellschaftlichen Ordnung. Verbrechen ungestraft hingehen zu lassen, würde bald die übelsten Folgen zeigen. Wohlthaten hingegen schaden nicht. Wird doch dabei oft gar nicht auf eine besondere Vergeltung gerechnet, zumal wenn der Wohlthuende aus Menschenfreundlichkeit handelt und sonach an dem Erfolge seiner wohlwollenden Absicht schon Genüge findet. Jede eigentliche Vergeltung als Ausgleich würde den wahrhaft Wohlwollenden geradezu beschämen und drücken. Dank als bloſse Gesinnung ist hier die angemessenste Vergeltung. In vielen Fällen ist fröhlicher, unbefangener Genuſs der Wohlthat die beste Ver-

geltung. Auf der anderen Seite pflegt hinwiederum diejenigen, welchen wohlgethan ist, nicht gerade immer das Bedürfnis, dafür vergelten zu sollen, sehr zu drücken. Wissen sie doch oft nicht einmal, von wessen absichtlicher Veranstaltung ein Wohl, das sie empfinden, herrührt. Sie nehmen es hin als von selbstverständlich, oder als Recht, oder als Naturereignis. Zweitens aber ist ein vollständig ausgeführtes Lohnsystem dadurch unmöglich, weil die entsprechenden Mittel für Belohnungen bei weitem nicht in dem Maſse vorhanden sind, als nötig wäre. Es bleibt daher in den meisten Fällen nichts anderes übrig, als auf den guten Willen der einzelnen zu zählen und durch Anerkennung desselben vieles zu ergänzen, wofür sich nach der Idee der Billigkeit besondere Belohnungen gebührten. Die Idee des Wohlwollens muſs hier aushelfen. Wo sie herrscht, gleicht sich in den einzelnen Lebensverhältnissen vieles aus.

Statt der weiteren Ausführungen und Anwendungen der Ideenlehre auf das Leben der einzelnen wie der Gesellschaft,[1] mögen noch zwei Abhandlungen über zwei die Ethik berührende Gegenstände folgen, über die Freiheit des Willens und über das Verhältnis der Religion zur Moral.

Von der Freiheit des Willens.

Keiner ist frei geboren,
Jeder ist für die Freiheit geboren.

Die Lehre von der Freiheit des Willens hängt mit der Ethik namentlich an zwei Punkten zusammen. Einmal beziehen sich die sittlichen Urteile auf Willensverhältnisse, diese sind aber nur dann Subjekte für ethische Prädikate, wenn der Wille, der beurteilt wird, frei ist. Wäre er nicht frei, könnte er sich nicht nach dem über ihn gefällten Urteil richten, stände es nicht in der Gewalt der Person, ihren Willen zu ändern, dann würde das über ein Willensverhältnis gefällte Urteil nicht ein sittliches, sondern nur ein allgemein ästhetisches sein, es würde gefällt, wie

---

[1]) Die Litteratur darüber siehe in *Reins* encyklopädischem Handbuch der Pädagogik III. S. 487 u. 493.

man über Naturgegenstände über Blumen, Landschaften oder auch Kunstgegenstände wie Bauwerke, Tonstücke urteilt. Freilich, wenn man den Willen für ein reines Naturerzeugnis ansehen wollte, dann wäre er kein Wille. Unter Willen versteht man immer einen freien Willen. Ein gezwungener Wille ist kein Wille. Weil man die psychologische Freiheit in der Regel voraussetzt, darum bedarf streng genommen die Ethik der Erörterung über Freiheit des Willens nicht. Der zweite Hinweis der Ethik auf die Freiheit des Willens liegt in der Idee der inneren Freiheit. Es mag manchem befremdlich erscheinen, dafs ein Zustand so durchgängiger Gebundenheit, wie die beständige Übereinstimmung des Willens einer Person mit der eigenen Einsicht mit dem Namen Freiheit bezeichnet wird, also mit einem Namen, der das Gegenteil von Gebundenheit und Zwang ausdrückt. Doch auch hier ist es ja uns allen geläufig von einer sittlichen Freiheit zu sprechen und denjenigen frei zu nennen, der nicht den augenblicklichen Begierden, nicht den Leidenschaften, nicht den Einflüssen anderer, sondern seiner eigenen Einsicht folgt und unter allen Motiven die sittlichen am höchsten stellt und ihnen überall die ausschlaggebende Macht einräumt. Die sittliche Freiheit ist nur ein besonderer Fall der psychologischen Freiheit.

Doch zur Sache selbst.

Wenn im folgenden von einem Willen in der Einzahl die Rede ist, so denke man zunächst nicht an ein durchgreifendes Gesamtwollen eines ausgebildeten Charakters, noch weniger aber an ein unbestimmtes, gehaltloses Etwas, was selbst kein Wollen ist, aber jedes bestimmte Wollen aus sich hervorbringe, also nicht an ein Willensvermögen, welches hinter dem eigentlichen wirklichen Wollen stände und dessen Schöpfer sei, sondern man denke an einen einzelnen konkreten Willen, welcher auf einen bestimmten Gegenstand gerichtet ist.

Einen solchen Willen kann man nun in doppelter Beziehung frei oder unfrei nennen: nach aufsen und nach innen. Denn der Wille ist einmal das Innerste, der Kern der Persönlichkeit; zum andern aber kann er in die Aufsenwelt eingreifen und zur Handlung werden. In ersterer Beziehung wird der Wille als *entstehend*, in zweiter als *entstanden* und sich bewegend ins Auge gefafst.

Äufserlich frei ist der Wille dann, wenn er sich ungehindert in Thun umsetzen kann und wenn dies Thun vollbringt, was der Wille anstrebt. Die Freiheit ist hier nicht eigentlich Prädikat des Willens, sondern des Thuns und Könnens. Der Mensch ist in dieser Beziehung frei, wenn er thun kann, was er will, wenn ihn nichts Äufserliches, keine Krankheit, kein Verbot oder Strafe u. dgl. hindert, seinen Willen auszuführen. Dahin gehören unter andern die Freiheiten als politische Güter, wie Rede-, Press-, Gewerbe- und andere Freiheiten.

Wenn der Begriff des Willens streng genommen wird, so liegt bereits darin, dafs der Wollende nur das ihm möglich scheinende, d. h. was er wirklich glaubt ausführen zu können, *will.* Und insofern kann der Mensch nur wollen, was er thun kann, oder was er glaubt, thun zu können; hingegen kann er nicht wollen, was er nicht kann oder was er nicht glaubt thun zu können, was nach seiner Überzeugung auf unüberwindliche Hindernisse stöfst. Was man also nicht *kann*, das *will* man auch nicht, wohl aber kann man es sehr heftig *wünschen.* Wo z. B. keine Gewerbefreiheit besteht, kann der Unberechtigte eigentlich gar nicht das ihm untersagte Gewerbe treiben *wollen*; unternimmt er es dennoch, so hofft er, es werde unentdeckt oder unbestraft geschehen können, oder es werde der Gewinn gröfser sein, als die Strafe.

Ein grofser Teil der Hindernisse, welche dem menschlichen Begehren entgegenstehen, sind nun an sich nicht unüberwindlich, sie hängen zum Teil vom Gesetz, Herkommen u. s. w. ab, und diese Hindernisse stellt man sich als solche vor, welche aufgehoben werden könnten. So kann der Wunsch, das Bedürfnis nach Dingen oder Verhältnissen, deren Verwirklichung von Hindernissen aufgehalten wird, welche sich beseitigen lassen, sich einem entschiedenen Willen nähern, odes richtiger: es entsteht ein positives Wollen nach Beseitigung der lästigen Hindernisse.

Heifst also *Wollen* soviel als thun wollen, und thun wollen soviel als thun können (im subjektiven Sinne), so ist jeder Wille als solcher äufserlich frei. In diesem Sinne versteht sich demnach die Freiheit von selbst, denn der Mensch kann nur wollen, was er kann oder richtiger, zu können glaubt, folglich mufs er auch können, was er will. Das Paradoxe, was darin zu liegen

scheint, indem man ja oft etwas *will*, was man nicht *kann*, rührt von einer Verwechselung des Willens im strengen Sinne mit dem Wünschen, Verlangen, Begehren u. s. w. her. Der Unterschied liegt bekanntlich darin, dafs der Wille das Gewollte als für ihn möglich, ja als sicher erreichbar voraussetzt, das Begehren sich aber auch auf das Unerreichbare beziehen kann. „Der Feldherr — um *Herbarts* bekanntes Beispiel zu gebrauchen — begehrt zu siegen und darum will er die Manövers seiner Truppen. Die Bewegungen seiner Truppen erfolgen *sicher* auf seinen Befehl, diese *will* er: der Sieg aber ist ungewifs, darum wird er nur *begehrt*. Daher: ich will soviel ist, als ich werde (im subjektiven Sinne).

Freisinn und Wollen ist sonach ein und dasselbe und die häufige Rede von der Freiheit des Willens im psychologischen Sinne ist dann weiter nichts als eine Tautologie. Das Begehren hat der Mensch mit den Tieren gemein, das Wollen aber kommt ihm allein zu. Deshalb wird den Tieren auch keine Freiheit zugeschrieben.

Nun freilich können sich unvorhergesehene Hindernisse auch dem entschiedensten Willen entgegenstellen. Gelingt die That nicht, so wird davon der Wille als innerer Akt nicht getroffen, nur die Ausführung wird unfrei; der Wille selbst hört in dem Augenblicke auf, Wille zu sein, wo die Hindernisse als unüberwindlich erkannt werden und wird sich meistens in ein Wünschen verwandeln. Es gilt also immer noch: alles Wollen ist äufserlich frei, und man fühlt sich frei im Vorgefühl der Leichtigkeit, womit die mannigfaltige Thätigkeit, der man Raum geben könnte, gelingen würde.[1])

Das heifst aber noch nicht: der Mensch ist frei, denn neben dem wirklichen energischen Wollen nährt er in der Regel eine bei weitem gröfsere Anzahl Begehrungen, Bedürfnisse, die nicht befriedigt sind und oft nie befriedigt werden können.

Die äufsere Freiheit und Unfreiheit des Menschen trifft demnach nicht sein Wollen im strengen Sinne, sondern sein Handeln, sowie die Befriedigung seiner Wünsche und Bedürfnisse. Über Unfreiheit klagt man, sobald das Handeln nicht gerade ausgehend

---

[1]) *Herbart* Werke, *Hartenstein* I, 571. *Kehrbach* IV, 595. Was ich nicht will, das kann ich auch nicht thun (Shakespeare, Mafs für Mafs).

seinen Zweck erreichen kann.[1]) Und das Leben sorgt schon dafür, dafs auch der in dieser Beziehung Freieste und Unabhängigste nicht völlig frei ist. „Durch die Natur überhaupt, insbesondere seine körperliche Organisation sind ihm Schranken gesetzt, und er kann sich eine noch gröfsere Freiheit des Handelns denken als die, welche ihm zu Gebote steht. Aber es gelingt dem Erfindungsgeiste des Menschen immer besser, durch künstliche Hilfsmittel die Tragweite seiner Sinne, die Wirksamkeit seiner Hand ins Unbegrenzte zu steigern, sich einen immer grofsartigern Wirkungskreis zu erobern, die Stoffe und Kräfte der Natur seinen Zwecken dienstbar zu machen, die Hindernisse, welche räumliche und zeitliche Entfernungen seinen Kraftäufserungen entgegensetzen, zu besiegen, und so die natürlichen Schranken seiner Freiheit zu handeln immer weiter hinauszurücken.“[2])

Allein mit dieser *äufseren* Freiheit ist der eigentliche Punkt, welcher als Streitfrage von den einzelnen Forschern bald so bald anders beantwortet ist, noch nicht einmal berührt. Die äufsere Freiheit bezieht sich auf den Willen, der einmal vorhanden ist, und fragt, ob er ungehindert sich nach dem gefafsten Ziele hin bewegen kann oder nicht.

Die *innere* Freiheit oder Unfreiheit geht auf den Willen, indem er sich bildet und fragt, wie weit sein Entstehen abhängig oder unabhängig ist von Ursachen, welche nicht im eigenen Ich des Menschen liegen. Innerlich frei ist der Wille, wenn und soweit er der reine und ungehinderte Ausdruck der Person ist. Die Hindernisse, deren Abwesenheit hier mit dem Namen der Freiheit bezeichnet wird, sind allerdings innerliche, aber doch solche, welche dem eigentlichen Ich, der Person selbst als etwas Objektives, von ihr meist Unabhängiges und darum Äufseres gegenüber stehen, wie z. B. die Begierden oder Verabscheuungen, die dem Willen nach sich zu bestimmen suchen oder vielmehr, welche selbst die Form eines entschlossenen Willens anzunehmen streben. Hier fragt es sich nun: *mufs* der Mensch der Begierde folgen? und *mufs* er der stärkeren vor der schwächeren den Vorzug

---

[1]) *Herbart*, Briefe über Freiheit. W. H. IX. 261.

[2]) *Drobisch*, Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit. Leipzig, 1867. S. 59.

geben: oder hat er in seinem eigenen Ich Kraft genug, die objektiv in ihm aufsteigenden Begierden abzuweisen? Wäre das erste der Fall, würde der Mensch in gerader Linie nach den Objekten der Begierden hingezogen, so wäre er innerlich unfrei.

Treten wir dieser Frage jetzt näher und untersuchen zuerst, *ob* und *wie* eine Begierde unterdrückt werden kann.

Man pflegt es als das Charakteristische der Tiere anzusehen, unmittelbar von den Objekten bestimmt zu werden. Allein auch das ist nicht einmal für alle Tiere ohne Ausnahme der Fall. In wie verschiedener Weise ist nicht z. B. der Affe und der Fuchs der augenblicklichen Begierde hingegeben! Der Affe läfst sich fangen, indem er es nicht über sich gewinnen kann, die Hand ohne den erfafsten Mais aus dem engen Gefäfse herauszuziehen. Der Fuchs aber und die Meerotter beifsen sich selbst den Fufs ab, wenn sie im Eisen gefangen sind.

Oder man denke an den Jagdhund, welcher das Wild stellt. Der Anblick des Wildes erweckt eine Begierde. Diejenigen Vorstellungen, welche mit dem Erhaschen und Erfassen des Wildes verbunden sind, befinden sich im Steigen gegen Hindernisse, mit welchem Namen alles das bezeichnet werden soll, was das vollendete Vorstellen des Wildes in der angedeuteten Beziehung verhindert, namentlich die räumliche Entfernung. Die Vorstellung des Wildes im Hunde nennen wir dann eine vollendete, wenn er dasselbe erfafst hat. Indem nun die Vorstellung von dem erblickten aber noch nicht erfafsten Wilde sich höher emporzuarbeiten sucht, hebt sich auch diejenige Muskelempfindung, die, wenn sie hoch genug stiege, alsbald die Bewegung des Hundes zum Wilde hin zur Folge haben würde![1] Allein mit dieser Muskelempfindung sind andere Vorstellungen verknüpft, wie die von erhaltenen Scheltworten, Schlägen, ausgestandenem Hunger, kurz die Reproduktion alles desjenigen, wodurch die Dressur bewirkt wurde. Dies vermehrt und stärkt nun beträchtlich die Summe derjenigen Vorstellungen, welche wir soeben die Hindernisse nannten, die sich der Befriedigung der Begehrung entgegenstellen. Weiter gesellt sich zu diesen Hindernissen die Vor-

[1]) Diese Muskelempfindung steht zur Vollendung der Vorstellung vom Wilde, d. h. hier zur Befriedigung der Begierde im Verhältnis des Mittels zum Zwecke.

stellung von den Bewegungen des Jägers, welcher „das Stellen“ des Hundes bemerkt hat und sich jetzt darnach einrichtet. Der Jäger legt an, aber mit dieser Stellung des Jägers ist im Hunde die Empfindung des Laufens noch nicht unmittelbar verknüpft, wohl aber steigt sie als Vorstellung, doch noch nicht bis zu dem Grade, mit welchem die Bewegung des Laufens sofort eintreten würde: erst wenn der Jäger das Zeichen giebt oder der Schufs fällt, läuft der Hund.

Hier wird eine Begierde unterdrückt oder wenigstens zurückgehalten; und zwar ist dies nicht das Werk der Überlegung oder gar einer vernünftigen Selbstbeherrschung, sondern der blofsen Association. Äufserlich angesehen, war es möglich, dafs der Hund auf das Wild lossprang, sobald er es erblickte, aber das geschah nicht, weil es nach der inneren Ausbildung des Hundes unmöglich war. Der Jäger nennt dies von seinem Standpunkte aus auch eine Freiheit, er bezeichnet das Verhalten des Hundes mit dem negativen Ausdrucke: „Hasenrein“. Den Hund selbst aber von seinem eigenen Standpunkte aus betrachtet, werden wir eher geneigt sein, als unfrei anzusehen, und würden ihn frei nennen, wenn er unmittelbar seinem natürlichen Triebe folgen dürfte, weil dieser zu seiner Eigentümlichkeit als Hund gehört. Denn was sich seiner inneren Eigentümlichkeit gemäfs äufsern darf, pflegen wir frei zu nennen. Die Dressur erscheint uns als etwas Fremdes, von aufsen Kommendes, welches dem Tiere selbst keinen Nutzen bringt, sondern als Zwang empfunden wird. Den Fuchs hingegen, welcher seine Begierde auch oft anhält und bezähmt, wenn er nicht geradezu auf seine Beute losspringt, sondern sich verstellend, lauernd, überlistend sie erfafst, würden wir eher frei nennen, weil er sein eigener Lehrmeister gewesen ist, und ihm die Vorstellungen, welche das Erhaschen der Beute auf dem kürzesten Wege verhindern, nicht von aufsen aufgenötigt, sondern aus eigener Erfahrung gekommen sind. Auch dem Hunde kann besonders durch lange Gewohnheit die Dressur sozusagen in Fleisch und Blut übergehen, kann ihm zur zweiten Natur werden, dann empfindet er das Anhalten oder Unterdrücken der durch seinen Organismus immer noch wach gerufenen Begierde nicht mehr als Zwang, er wird jetzt wieder frei, sein Handeln erfolgt seiner neugewonnenen Eigentümlichkeit vollkommen gemäfs.

Soviel erhellt zunächst aus dem Gesagten, Freiheit und Unfreiheit bezeichnet hier nicht einen geringeren oder gröfseren Grad von Gesetzmäfsigkeit, oder die Freiheit sei eine Ausnahme im Gegensatz zum Unterworfensein unter die allgemeine Kausalität, sondern es wird damit nur ein Zustand bezeichnet, welcher der eigenen Natur gemäfs oder ihr zuwider ist.

Könnte man nun eine genaue auf alle Individuen passende Antwort geben, *was* die menschliche Natur sei, was zu deren Eigentümlichkeit gehört und was nicht, so liefse sich die Freiheit und Unfreiheit der menschlichen Handlungen leicht bestimmen. Allein wenn auch soviel sofort ersichtlich ist, dafs die menschliche Eigentümlichkeit auf unseren geistigen und nicht auf den leiblichen Vorgängen beruht, so ist es doch unmöglich genau anzugeben, welche geistigen Vorgänge die allgemeine Natur des Menschen ausmachen und welche nicht. Daher kann denn auch nicht im allgemeinen und ohne Rücksicht auf bestimmte Personen gesagt werden, welcher Wille frei und welcher unfrei sei, d. h., welcher Wille der besondern Eigentümlichkeit gemäfs ist und welcher nicht. Vielmehr kann darüber nur eine besondere Untersuchung des betreffenden Individuums Auskunft geben, indem erforscht wird, ob der Wille ein reiner und ungehinderter Ausdruck der Person selbst ist. Hieraus läfst sich im voraus bereits soviel ersehen, dafs es wesentlich zweierlei Freiheiten geben wird, eine psychologische, entsprechend der Natur des Einzelnen, wie sie wirklich ist, und eine moralische entsprechend der Natur des Menschen, wie sie *sein soll.*

Wenden wir uns jetzt der *ersteren* zu. Im allgemeinen läfst sich sagen, dafs die Eigentümlichkeit eines Menschen auf seinen *apperzipierenden Vorstellungsmassen* beruht. Darunter verstehen wir diejenigen älteren Vorstellungsgruppen und Reihen, durch welche wir die späteren sich aneignen oder abweisen, indem wir dieselben deuten, verstehen, beherrschen oder auch zuweilen von ihnen bestimmt werden.

Eine vorhandene Begierde wird entweder apperzipiert oder nicht. Geschieht dies nicht, so ist entweder keine apperzipierende Vorstellungsgruppe dafür vorhanden, oder es wird dieser Vorgang durch irgend einen Umstand verhindert. Wenn überhaupt für eine bestimmte Begierde noch keine apperzipierende Vorstellungs-

masse sich gebildet hat, so kann eigentlich von Freiheit oder Unfreiheit, wenigstens von Zurechnung nicht gesprochen werden, indem noch kein *Subjekt* vorhanden ist, *welches* sich frei oder unfrei äufsert, oder *welchem* eine That zugerechnet werden soll. In diesem Falle befinden sich die meisten Tiere und jungen Kinder: „Hier bleibt der einfachste, roheste Mechanismus der kaum gewonnenen Vorstellungen sich selbst überlassen, es ist kein Faden vorhanden, woran die zufälligen Aufregungen derselben könnten aufgereiht werden.“ [1])

Geschieht aber die Apperzeption nicht, trotzdem dafs sich bereits ältere Vorstellungsmassen gebildet haben, welche die betreffende Begierde apperzipieren könnten und sollten, so liegt dies entweder an der Schwäche der Begierde oder an der Schwäche der apperzipierenden Vorstellungsmassen. Im ersteren Falle sind die Vorstellungen, in welchen die Begierde ihren Sitz hat, so schwach und flüchtig, dafs sie die anderen älteren Vorstellungen gar nicht reproduzieren, die zwar mit ihnen verknüpft sind und hervortreten würden, wenn eben die Vorstellungen der Begierde stärker wären. Solche schwache Begierden verschwinden oder werden befriedigt, ohne dafs wir es eigentlich inne werden, wie z. B. das Umblättern beim Lesen. „Höchstens wird in solchen Fällen etwas gefühlt, das sich nicht aussprechen läfst. Das heifst, die anderen, stärkeren, älteren, ruhiger liegenden Vorstellungsreihen geraten durch jene in eine Bewegung; es verschmilzt mit ihnen etwas unbedeutend Weniges von jenen, sie erhalten einen leichten Anflug, und treten mit diesem behaftet, höher ins Bewufstsein hervor; aber die Verschmelzung ist zu schwach, als dafs durch Hilfe derselben das schon Entflohene könnte vollständiger zurückgerufen, und in allen seinen Teilen einer genaueren Bestimmung, einer weiteren Formung durch die mächtigen Vorstellungsmassen unterworfen werden.“ [2])

Dafs in einem bestimmten Falle nicht apperzipiert wird, kann zum andern auch an den älteren Vorstellungsmassen liegen, welche nicht rege genug sind. Diese mangelnde Erregung kann wieder mancherlei Ursachen haben. Es gähnt z. B. jemand in

[1]) *Herbart,* Ps. a. W. § 127.
[2]) *Herbart* a. a. O.

einer Gesellschaft, wo dies sich nicht schickt und wo er es auch bei näherer Überlegung nicht gethan haben würde. Die Schläfrigkeit übte hier auf die Vorstellungen, welche apperzipieren sollten, eine Hemmung aus, so dafs sie ihren Dienst nicht thaten. Durch die *wirklich* vollzogene Handlung, vielleicht auch infolge davon, dafs es von anderen bemerkt worden ist, ist die Vorstellung des Gähnens viel höher gestiegen, als vordem, sie ruft darum jetzt auch sofort die apperzipierenden Vorstellungsreihen wach; nun nachdem es geschehen ist wird mit Schreck, mit Scham apperzipiert. Und weil jetzt die apperzipierenden Vorstellungen steigen, mufs die sie hemmende Schläfrigkeit weichen, der Mensch fühlt sich wenigstens eine Zeitlang ganz munter. [1])

Eine hemmende Thätigkeit, wie sie hier durch die Schläfrigkeit auf die apperzipierenden Vorstellungsmassen geübt wurde, kann auch davon herrühren, dafs der Mensch sich in einer ganz fremdartigen, aufsergewöhnlichen Lage befindet. Das Fremdartige stöfst das Alte zurück und selbst die gröfste Entschlossenheit des Versuchs „ist hier noch kein entschiedenes Wollen, weil sich kein bestimmtes Gewolltes angeben läfst,“ [2]) wenigstens nur in allgemeineren Umrissen. Wenn z. B. tapfere Landsoldaten schlechte Seesoldaten sind, so sagt wohl der, welcher den Sachverhalt nur abstrakt auffafst, es kommt doch auf der See, wie auf dem Lande auch nur darauf an, auf seinem Posten zu bleiben, das Kommando zu befolgen u. s. w., aber in concreto ist hier vieles anders: die fremdartige Situation hemmt die Vorstellungen, in welchen der gute Vorsatz, tapfer zu kämpfen, sonst seinen Sitz hat; die feige Bewegung ist vollzogen *ehe* man sich derselben als feiger oder ungehorsamer Handlung bewufst geworden ist und als solche *gewollt* hat.

Etwas Ähnliches findet bei Überraschungen statt, auf welche man nicht gefafst ist, oder wenn eine bestimmte aber für das Individuum zu kurze Frist gesetzt wird, innerhalb welcher der Entschlufs gefafst sein mufs. Die älteren Vorstellungsmassen haben hier nicht Zeit sich vollständig zu entfalten und vermögen darum nicht diejenige Kraft zu entwickeln, deren sie sonst fähig

---

[1]) Andere Beispiele s. Kinderfehler. Zeitschr. II, S. 87.

[2]) *Herbart.* IX, 280. *(Hartenstein.)*

wären. — In all diesen Fällen „vermutet man, der Charakter der Person könnte wohl zu einer anderen Handlungsweise den Grund enthalten haben“,[1]) wenn Zeit, Ruhe oder die gewohnte Lage vorhanden gewesen wäre.

Die apperzipierende Vorstellungsmasse kann endlich auch zu unausgebildet sein, die Begriffe darin haben einen zu engen Umfang, so daſs ein bestimmter vorliegender Fall gar nicht mit darin aufgenommen wird. Ein Kind weiſs, du sollst nicht stehlen: aber naschen? Beim Naschen fällt ihm das Stehlen gar nicht ein. Es ist hier im wesentlichen gerade so, als ob überhaupt gar keine apperzipierende Vorstellungsmasse für diesen Fall vorhanden gewesen wäre.

In all den eben besprochenen Beispielen wird die Begierde überhaupt nicht apperzipiert. Die Begierde und ihre Befriedigung ist darum in diesen Fällen auch nicht der Ausdruck, wenigstens nicht der *volle* Ausdruck des Menschen, dessen Kern eben die älteren apperzipierenden Vorstellungen sind. Weil diese selbst nicht nach ihrer Eigentümlichkeit zur Geltung kommen, obwohl sie vorhanden sind und der Handlung ein ganz anderes Gepräge hätten geben können, so handelt der Mensch hier *unfrei*. Die *That* selbst kann hier nicht zugerechnet werden. Diese ist ja nicht aus den apperzipierenden Vorstellungen, in welchen die eigentliche Person in weiterer Beziehung ihren Sitz hat, hervorgegangen und insofern fehlt streng genommen das Ich, welchem die That zugerechnet werden müſste. Allein diese Unfreiheit selbst kann unter Umständen zugerechnet werden, denn die mangelhafte Regsamkeit und fehlende Energie der apperzipierenden Vorstellungen, welche ihre Schuldigkeit zur rechten Zeit nicht thaten, sind doch wieder der Ausdruck der betreffenden Person selbst, welche in dieser Beziehung zeigt, wie sie beschaffen ist. Sofern jene Mängel nun abermals auf einen früheren Willen, oder eine Unachtsamkeit, und nicht auf ein leibliches Hindernis hindeuten, wird jene Unfreiheit selbst wieder zugerechnet. Doch davon später.

Gehen wir jetzt zu Fällen über, wo die Apperzeption wirklich stattfindet. Die Vorstellung c sei im Zustande der Be-

---

[1]) *Herbart.* IX, 280.

gehrung, d. h. im Zustande des Aufstrebens gegen andere sie hemmende Vorstellungen. Mit c ist eine Reihe von Vorstellungen a á ä . . verbunden, die zu demselben im Verhältnis der Mittel zum Zwecke stehen. Diese Vorstellungen werden reproduziert und geraten in die nämliche Spannung wie c, indem sie gehoben und gehemmt werden von eben den Vorstellungen, welche c in den Zustand der Begehrung versetzen. Gelingt es mittelst a á ä . . die dem c entgegenstehenden Hindernisse zu beseitigen, so wird die in c liegende Begierde befriedigt. Gesetzt nun ferner, es werde in dem Augenblick, wo a sich im Bewufstsein geltend macht, das mit ihm verschmolzene *α* reproduziert und durch dieses *β γ δ* . . . ., eine alte apperzipierende Reihe, welche ihre Glieder nach und nach aus dem Innern heranzieht, so folgen diese in den ursprünglichen Verbindungen und dem dadurch bedingten Rhythmus. Das Steigen oder Sinken des a á . . (und damit die Befriedigung oder Nichtbefriedigung des begehrten c) hängt jetzt nicht mehr allein von a á . . . und c und den mit ihnen verbundenen Vorstellungen ab, sondern eben so sehr von *α β γ δ* . . . Diese Reihe steht der Begierde als das Alte dem Neuen, das Innere dem Äufseren, das Subjektive dem Objektiven gegenüber. Wäre *α β γ δ* nicht vorhanden, so würde vielleicht a á . . hoch genug steigen, und die Befriedigung der Begierde herbeiführen. Dafs jedoch a nicht ohne weiteres steigt, liegt also nicht an den objektiven Vorgängen der Begierde, sondern liegt am Subjekt, dessen einer Teil *α β γ δ* . . ist. Der Mensch wird demnach in diesem Falle nicht direkt durch die Objekte bestimmt, sondern sofern *α β γ δ* . . zu seinem eigenen Ich gehört, durch sich selbst. Wie die Überlegung auch ausfallen mag, das Ich bestimmt sich selbst. So lange nun *α β γ δ* . . und ihre weiteren verbundenen Reihen sich noch im Zustande der Involution, oder erst im Anfang der Evolution befinden und also als ein unbestimmtes Ganzes vorgestellt werden, scheint uns sowohl das Steigen als das Sinken der a á . . und damit Befriedigung sowohl als Nichtbefriedigung möglich. Man sagt: „ich könnte dies thun, ich könnte es auch lassen;" richtiger würde es heifsen: *man* könnte es thun oder auch lassen;" denn das bestimmte, individuelle Ich ist es eben, welches den Ausschlag so und nicht anders giebt. So lange die Stelle des bestimmten Ich aber noch gleichsam leer und un-

bestimmt, oder das Ich mit seinen Reihen noch nicht völlig evolviert ist, — was eben mit „man" bezeichnet werden soll, — läfst sich auch noch nicht absehen, wie die Überlegung ausfallen wird, und so lange scheint beides als möglich, sowohl dafs a á von $\alpha\beta\gamma\delta$.. begünstigt, als dafs es zurückgedrängt wird. Auch wenn dann dem bestimmten Ich gemäfs gehandelt ist, bleibt die Erinnerung an dieses Schweben; und indem dann der Zustand *vor* der Wahl mit dem *bei* und *nach* der Wahl verwechselt wird, sagt man, ich konnte das eine sowohl als das andere; oder es spricht ein anderer zu uns: wenn ich Du gewesen wäre, so hätte ich Das nicht gethan, allein damit ich etwas ganz Selbstverständliches gesagt: nämlich wenn Dein Ich anders beschaffen, wenn $\alpha\beta\gamma\delta$.. anders gewesen wäre, so würde auch der Verlauf des Überlegens und Wählens anders ausgefallen sein.

Was nun das wirkliche Verhalten der apperzipierenden Vorstellungen $\alpha\beta\gamma\delta$.. zu denen betrifft, in welchen die objektive Begierde ihren Sitz hat, so kann das ein verschiedenes sein. Gesetzt $\alpha\beta\gamma\delta$.. sei bereits ein Wille, eine wirkliche Maxime, welche nun auf den besonderen Fall a á.. angewendet wird, so kann der Rhythmus von $\alpha\beta\gamma\delta$.. den von a á.. c begünstigen oder ihm entgegenwirken. Im ersteren Falle findet eine Überlegung oder ein Schwanken gar nicht statt, die Begierde wird ohne weiteres gut geheifsen und vollzogen. Dabei geht die Bewegung, welche die Befriedigung zur Folge hat, von $\alpha\beta\gamma\delta$.., also von dem Ich aus; jene Begierde wird *mein* Wille. Im anderen Falle tritt nur dann ein Schwanken ein, wenn $\alpha\beta\gamma\delta$.. nicht *entschieden* stärker ist, als a á.. c. Wo dies Übergewicht aber vorhanden ist, wie bei den meisten wirklichen Maximen, wird auch a á.. c *sofort* abgewiesen. Ist jedoch $\alpha\beta\gamma\delta$.. keine Maxime, sondern sind es ruhende Vorstellungen, ist es wenigstens kein entschlossener Wille, so wird doch α infolge seiner Komplikation mit a.. in den Zustand der Begehrung versetzt und damit erstreckt sich die Bewegung von a á.. c auf $\alpha\beta\gamma\delta$.. Dies wird unter Umständen noch weiter greifen auf die Reihen $A\alpha$... $B\beta$... $\Gamma\gamma$... $\Delta\delta$... Während dort $\alpha\beta\gamma\delta$.. allein im stande war, aá... und damit die Begierde zu unterdrücken oder zu heben, erstreckt sich in vielen Fällen, für welche noch keine festen Grundsätze bestehen, die Bewegung weiter in die Tiefen des Gemütes, es tritt ein Schwanken ein,

bei welchem vielleicht erst für künftige ähnliche Fälle eine Maxime sich bildet. (Ähnlich verhält es sich, wenn die betreffende Maxime nicht stark genug ist, die Begierde sofort abzuweisen). „Stellen wir uns z. B. zwei Menschen vor, von denen einer weifs und glaubt, dafs er dem Vaterlande Treue schuldet, aber kein Herz für Vaterlandsliebe hat; der andere ist ein enthusiastischer Patriot. Nehmen wir an, diesen beiden Männern wird eine Bestechung geboten, ihr Land zu verraten. Keiner wird sich bestechen lassen. Aber dem ersteren werden, wenn der Preis hoch ist, die Finger jucken, wenn er das Geld betastet, er wird der Vorteile gedenken, die es ihm gewähren könnte, der Dinge, die er dadurch gewinnen, des Lebens, das er führen könnte, wenn dies Geld sein eigen wäre; er wird es klug finden, die Gedanken von dieser Sache abzuwenden, wird sich aus Verzweiflung in Beschäftigungen stürzen, die ihn ganz in Anspruch nehmen bis die Zeit der Versuchung vorübergegangen ist. Dem anderen werden solche Empfindungen fremd bleiben; das Gold macht seine Finger nicht verlangend jucken, eher glaubt er sie sich daran zu verbrennen, er malt sich kein Glück oder Vergnügen aus, das die Folge der Annahme wäre; im Gegenteil eine unerträgliche Ruhelosigkeit und Erniedrigung; seine Seele bedarf keiner Zerstreuung, sie bleibt vollkommen ruhig, wie lange auch die Zeit der Versuchung dauern möge. Der Unterschied zwischen diesen beiden ist einfach der, dafs der eine seine gesetzwidrigen und niedrigen Wünsche beherrscht, der andere keine solchen Wünsche fühlt; der eine ist insofern tugendhaft, als er eines Verbrechens unfähig ist, der andere ist insofern tugendhaft, als er der Versuchung unfähig.“ [1])

In dem Falle, wo $\alpha\beta\gamma\delta$.. noch keinen endgiltigen Entschlufs herbeiführt, wird oft $\alpha\beta\gamma\delta$.. noch einmal von einer anderen Reihe ABβCD.. apperzipiert. Als Soldat könnte ich dies unbedenklich thun, aber als Patriot? und wenn auch von diesem Standpunkte, darf ich es thun als Mensch, als Christ? Es wiederholt sich hier ganz dasselbe, wie dort, wo die Begierde apperzipiert wird, nur erstreckt sich hier die Apperzeption noch tiefer in das

[1]) Ecce homo. Eine Darstellung von Jesu Christi Leben und Wirken. Aus dem Englischen übersetzt. Erlangen 1867. S. 157 f.

Innere. Dann pflegt man wohl zu sagen: es ginge wohl, aber es geht nicht, wo der Konjunktiv: „es ginge“, die anderen Möglichkeiten, die in den verschiedenen apperzipierenden Reihen liegen, vorstellt, der Indikativ aber: „es geht nicht“, bezeichnet die wirklich zu stande gekommene Entschliefsung. Hier wenigstens einige Bemerkungen über *Maximen*. Hat man in mehreren gleichartigen Fällen, wo man so oder anders handeln konnte, etwa lügen oder die Wahrheit reden, sich in demselben Sinne entschieden, so bildet sich hierdurch eine praktische Regel des Wollens und Handelns, die auch für künftige ähnliche Fälle mafsgebend ist, indem sie in das Schwanken apperzipierend eingreift. Ein praktischer Grundsatz ist also ein allgemeines Wollen, dessen Kraft mit der Anzahl von Fällen wächst, in denen es zur Bethätigung gelangt. Die Entstehung der Maximen wird eingeleitet durch Überlegung. Wer ohne Überlegung handelt, ist unfrei, weil grundsatzlos. Wer gewohnt ist, zu überlegen, wird bald dahin kommen, in ähnlichen Fällen gleichartig zu wollen und zu handeln. Dadurch wird der Mensch unabhängiger von den augenblicklichen Antrieben, Begierden und wechselnden Einflüssen, er entscheidet sich nach selbstgewählten Maximen und ist frei.[1])

Bisher war in den besprochenen Fällen nur die Frage, *ob* der Begierde nachgegeben werden sollte, oder nicht. Nehmen wir jetzt einen etwas verwickelteren Vorgang an, in welchem überlegt wird, *wie* die Begierde befriedigt werden soll.

c wird begehrt, von c aus erhebt sich die Reihe b a...; aber auch m n... und ebenso x y... Es führen also drei Wege zu c, und weil sich die Begehrung von c auf die Mittel erstreckt, so sind auch a, n, y etc. im Zustande der Begehrung und es ist ganz so, als ob diese ursprünglich begehrt würden, ohne Rücksicht auf c. Vorausgesetzt wird, dafs der Vorgang, welcher die Tauglichkeit der Mittel prüft, beendet ist und ergeben hat, dafs alle diese drei Wege zu c führen. Hat man also in der Gewalt, a oder n oder y hoch genug steigen zu lassen, so wird, wenn auch durch einige andere Glieder vermittelt, c reproduziert und zwar tritt es in das vollendete Vorstellen und damit ist die Begierde befriedigt. Von

---

[1]) Über Maximen vgl. *Herbart*: Allg. Pädag. 3. Buch. Psych. a. Wissensch. § 150 und 151, ferner W. H. XI. 464, 471 ff.

a, n, y wird nun diejenige Vorstellung am heftigsten begehrt werden, welche am innigsten, wenn auch durch weitere Mittelglieder mit c verschmolzen ist, d. h., welches das nächste und sicherste Mittel zur Befriedigung der Begierde ist. Es sei dies y. Aber damit ist noch keineswegs entschieden, dafs nun y wirklich gewählt wird. Hier wird sich wiederum die Apperzeption geltend machen. a wird die Reihe $\alpha\beta\ldots$, n die Reihe $\nu\mu\ldots$, y die Reihe $\upsilon\varsigma\ldots$ reproduzieren. Von dem gegenseitigen Verhalten, zunächst dieser drei apperzipierenden Reihen, wird es abhängen, ob a, oder n, oder y mehr begünstigt wird. So lange, als noch keine dieser Vorstellungsreihen das entschiedene Übergewicht hat, dauert die *Erwägung.* Stellt sich ein Gleichgewicht heraus, zu welchem die Reihen hinneigen, dann geschieht das *Wählen;* dabei steigt eine der drei Reihen, a..., oder n..., oder y..., die beiden anderen sinken, und mit ihnen ihre apperzipierenden Reihen. Der *Entschlufs*[1]) ist gefafst, dieser habe n getroffen; so hat sich nun eine neue Gesamtkraft gebildet, indem das erwählte Mittel n die Kräfte an sich gezogen hat, welche mit ihm während des Aktes der Erwägung verschmolzen sind, oder vielmehr: eine gröfsere Anzahl von relativ starken Vorstellungen, welche bei der Erwägung rege gemacht waren, verschmolzen mit n, und darum erhielt n einen Vorrang vor a und y, d. h. es wurde erwählt. a und y mögen nun noch immer als Wünsche vorhanden sein, mögen mit allem Ungestüm toben, mit aller Verschlagenheit sich versuchen, sie haben aber im Innern nicht genug Unterstützung gefunden, sondern sind von n und dessen Hilfen zurückgedrängt. Es geschieht sogar nicht selten, dafs nachdem der einmal gefafste Entschlufs längst ausgeführt, also c nicht mehr im Zustand der Begehrung ist, doch a und y als *Wünsche* fortdauern; es haben sich während der Erwägung gewisse Vorstellungen so um a und y gruppiert, dafs sie nun ohne Rücksicht auf c begehrt werden. Diese Verbindungen würden nicht entstanden sein, wenn nicht der Akt der Erwägung so viel verschiedene Vorstellungen rege gemacht hätte, die sonst gehemmt geblieben wären. Die Erwägung ist nun bekanntlich in sehr vielen Fällen nicht, wie sie

[1]) Es ist ein Sich-Entschliefsen, indem die Reihen a..., n... und y... sämtlich zu dem Ich gehören.

sein sollte. Das in ihr entspringende Wollen ist *unbesonnen*, wenn ein Affekt, ohne dem Mechanismus des Wählens Zeit zu lassen, das ihm im Augenblick zusagendste, meist das erste beste ergreift. Das *unbedachte* Wollen entsteht, wenn ein reproduziertes Wollen zur Handlung abläuft, ohne daſs es von neuem überlegt wurde.[1])

Zuweilen kommen bei der Überlegung die wenigen, zuweilen die vielen Gedanken nicht nach ihrem objektiven Wert in Betracht. Es fragt sich z. B.: ist S so (P) oder so (P')? Das betreffende Individium kennt nur P und P', die mit S in Verbindung treten könnten. Es kann sich also auch nur zwischen diesen beiden entscheiden. Ein umfassenderer Geist kennt vielleicht noch P'' und P''', die auch die Prädikate für S sein könnten. Der erstere beschränktere Geist ist also bald fertig mit der Wahl. „Leicht fertig mit dem Urteil ist die Jugend, die immer nur an beiden Enden schwärmt. Gleich heiſst ihr alles böse oder gut.“ (Aus Wallenstein.) Der umfassendere Geist hat mehr, darum oft auch länger zu überlegen. Die Wahl wird dabei zuweilen parteiisch, wenn unter den mehreren P, die sich dem S als Prädikate anbieten und unter denen das Individuum wählen muſs, ein P ist, für welches man eine besondere Vorliebe oder Abneigung hat. Man *möchte* daſs S P' ist, oder man *fürchtet*, daſs es so ist. Da wird das betreffende P' durch rein individuelle, also zufällige Verbindungen mit gewissen Erinnerungen, Wünschen oder Befürchtungen gehoben oder gedrückt, und es kommt nicht eine objektive, sondern nur eine subjektive Überzeugung zu stande.[2])

Bekanntlich hat die Wahl ihre Qual. Nach *Herbarts* viel gebrauchtem Bilde von der Wölbung und Zuspitzung, ist bei bedenklichen Gemütern, bei lebhafter Phantasie, bei sehr genauer Sachkenntnis die Entscheidung oft schwer. Die Gedanken wollen sich vor lauter Erwägung (Wölbung) nicht zu einem Entschluſs zuspitzen. Es ist dies oft gerade bei sehr reichen Geistern der Fall. Zu ihnen rechnet sich z. B. *Goethe*, wenn er klagt, es

---

[1]) *Spielmann:* Diagnostik der Geisteserkrankungen. S. 384.

[2]) S. Psychologie der subjektiven Überzeugung. In Zeitschrift f. ex. Philos. XIX.

werde ihm sehr schwer, sich schnell zu entschliefsen. Jede Entscheidung wird solchen schwer, weil sie alles kennen und erwägen, was für und gegen eine Sache spricht. Man nennt das wohl *Hamletismus*. Hier pafst oft das Wort von *Don Carlos*: Überlegung ist eine Krankheit der Seele und hat stets nur kranke Thaten gethan. Du bist von allem Leid befreit, wenn du willst. Der allerelendeste Zustand ist: nicht wollen können.

Dabei ist hier die eigentliche Geisteskrankheit der Melancholie und Abulie nicht gemeint.

Für die Zurechnung, von der bald die Rede sein soll, ist die Erwägung aufserordentlich wichtig. Wer vor der That überlegt, hat erstens während der Überlegung den Willen, sich in seinem Handeln nach dem Ergebnis der Überlegung zu richten, denn sonst würde er nicht vor der That überlegen. Er traut sich zweitens auch die Kraft zu, sein Handeln nach dem Ergebnis der Erwägung einzurichten. Und drittens zeigt er thatsächlich etwas von dieser Kraft dadurch, dafs er seine Handlung wenigstens eine Zeitlang aufschiebt, nämlich bis er überlegt hat.

Ist nun die Erwägung eine vollständige und reife gewesen, so wird der Entschlufs ohne weitere Überlegung zur That: es läuft das ganz mechanisch, oft halb unbewufst ab. Alles, was bei der Ausführung wieder irre oder auch nur beklommen machen könnte, ist nicht vorhanden, es hat dies einen Teil der vollständigen Erwägung ausgemacht, welche *alle* Möglichkeiten vorhersah und für alle ihre Anstalten traf. „Der grofse Mann hat längst vorher in Gedanken gehandelt, — er fühlte sich handelnd, er sah sich auftreten, — ehe die äufsere That, das Nachbild der inneren, in die Erscheinung eintritt.“[1]) So schildert *Schiller* den Charakter des Wilhelm von Oranien: „So langsam sein Geist gebar, so vollendet waren seine Früchte, so spät sein Entschlufs reifte, so standhaft und unerschütterlich ward er vollstreckt. Den Plan, dem er einmal als dem besten gehuldigt hatte, konnte kein Widerstand ermüden, keine Zufälle zerstören, denn alle hatten. noch ehe sie wirklich eintraten, vor seiner Seele gestanden. So sehr sein Gemüt über Schrecken und Freude erhaben war, so unterworfen war es der Furcht; aber seine Furcht war früher da,

---

[1]) *Herbart,* X. (Pädagogik) S. 128.

als die Gefahr, und er war ruhig im Tumult, weil er in der Ruhe gezittert hatte.“

Dasselbe findet bei entschlossenen Verbrechern statt. Ihr Entschlufs ist eine neue Totalkraft, zusammengesetzt aus Kräften, die bisher unverbunden und darum schwach waren. Diese neue Kraft treibt nun mit einer Gewalt zur Ausführung, wie sie der Mensch noch gar nicht in sich gespürt hat, und vorher auch nicht spüren konnte, weil sie als solche noch nicht vorhanden war. Darum ist auch oft die That schneller geschehen, als der Mensch dachte. Nach den häufigen Geständnissen von Verbrechern, war es ihnen, als hätte sich ihrer im Augenblick der That eine fremde dämonische Gewalt bemächtigt und sie willenlos zur Ausführung getrieben. Das Willenlose hierbei bezieht sich jedoch nur auf den Augenblick der That, auf das mechanische Ablaufen des Entschlusses, *nachdem* er einmal mit vollem Bewufstsein gefafst war. In diesem Augenblick erscheint der Mensch sich selbst als willenlos und ist es auch in gewissem Sinne, sofern der *gefafste* Entschlufs der Zeit nach zurückliegt.[1])

[1]) *Anselm v. Feuerbach*, Aktenmäfsige Darstellung merkwürdiger Verbrechen. Giefsen 1828. I. S. 93: „Es ist daher nicht eben als eine lügenhafte Erfindung und hohle Ausrede zu betrachten, wenn Mörder in ihren Bekenntnissen von einer Wut oder Raserei erzählen, welche sich ihrer bei der Ausführung bemeistert, oder ihrer Besinnung sie beraubt und mit unwiderstehlicher Gewalt sie fortgerissen habe, so dafs sie nicht gewufst, was sie gewollt, oder nicht mehr wufsten, was sie gethan. .... Nicht alles, was bei der Vollziehung des Verbrechens geschieht, darf aus dessen Hauptbeweggrunde erklärt werden.“ Und II, 342. Bei den meisten Verbrechen läfst sich ganz bestimmt nachweisen, dafs und wie der Verstand des Verbrechers, durch die Zaubergewalt der in ihm mächtig gewordenen Antriebe geblendet, getrübt, von der Begierde gefangen genommen, in dem freien Gebrauch seiner Thätigkeit beschränkt, und wie eben diese Beschränktheit eine mitwirkende Hauptursache zur Begehung seiner That gewesen sei.“ Ähnlich *Lotze* mediz. Psychol. S. 295: „In einem Augenblicke, in welchem die genügende Gegenkraft anderer Gemütszustände, die hinlängliche Lebhaftigkeit eines widerstandleistenden Gefühls oder die Klarheit einer abwehrenden Ideenreihe fehlt, kann zuweilen aus der blofsen Vorstellung der That sie selbst folgen, ohne von irgend einem eigentlichen Entschlusse des Handelnden auszugehen oder begleitet zu sein. Die Verhöre der Verbrechen sind voll von solchen Aussagen. Die Anerkennung dieser psychologischen Thatsache ändert die sittliche Beurteilung nur wenig; das Vergehen besteht in diesen Fällen eben darin, jenen automatischen Übergang der Vorstellungen in Handlungen nicht gehindert zu haben, der allerdings ein

Etwas ähnliches nimmt wohl jeder an sich wahr, wenn ein lang überlegter Entschlufs, etwa eine Reise zu unternehmen, ohne weiter unvorhergesehene Zwischenfälle zur That wird. Ist einmal der Entschlufs gefafst und geht man daran sich zur Reise zu rüsten, so läuft das übrige ganz mechanisch ab, ohne dafs für jede einzelne Handlung noch ein besonderer Entschlufs gefafst werden müfste, man kann dabei schon wieder an etwas ganz anderes denken.

Allein eine so vollständige Erwägung, deren Ergebnis ein so unaufhaltsamer Entschlufs mit völlig ungehinderter Ausführung ist, kommt verhältnismäfsig nur selten vor. Eine derartige Konsequenz des Charakters findet man meist nur bei den Personen in Dichtungen. Dergleichen Charaktere gleichen nach *Herbarts* Ausdrucke[1]) an Regelmäfsigkeit geometrischen Figuren: der Dichter begabt seine Personen mit einer oder zwei apperzipierenden Vorstellungsgruppen und *aus* diesen fliefsen auf einen in der Situation gegebenen Anlafs die Handlungen. In Wirklichkeit sind aber die Charaktere nur sehr selten so abgeschlossen und einfach. In Wirklichkeit hat daher in vielen Fällen, wenn ein Entschlufs ausgeführt werden soll, wenigstens noch eine gewisse Beklommenheit statt. Diese rührt daher, dafs im Augenblicke der Ausführung die Vorstellungen, deren Reihe ablaufen soll, einen gröfseren Klarheitsgrad besitzen, als vorher bei der Erwägung, hier sind es nur reproduzierte Vorstellungen, dort wirkliche Empfindungen. Dieser höhere Klarheitsgrad stört das Gleichgewicht, in welches die Vorstellungen nur mit der Kraft eingetreten waren, die ihnen als reproduzierten, blofsen Bildern, nicht als wirklichen Empfindungen eigen war. Bekanntlich strebt jede Vorstellung zum allgemeinen, die individuellen Nebenempfindungen verwischen sich, sowie auch gröfsere Vorstellungskomplexe allmählich immer mehr von dem besonderen durch gegenseitige Hemmung verlieren. Man denke sich nun, dafs von einer Begierde, oder vielmehr von den Vorstellungsmassen, in welchen sie begründet ist, nur ein allgemeines Bild zurückgeblieben ist,

---

natürliches Ereignis in unserer Organisation ist, aber wie so vieles andere der beherrschenden Gewalt des Willens unterworfen sein soll und kann."

[1]) VII, 607.

dafs sie also auch nur in allgemeinen Zügen apperzipiert worden ist, so sind natürlich auch die besonderen Eigentümlichkeiten, welche sich gegenseitig gehemmt hatten, gar nicht mit in das Gleichgewicht, worauf die Wahl und der Entschlufs beruht, eingegangen. Kommt es dann zur wirklichen Ausführung, so steigen die betreffenden Vorstellungen nicht nur höher, als bei der blofsen Überlegung, sondern sie bringen auch noch gewisse Nebenreihen mit ins Bewufstsein. Dadurch treten ganz neue Kräfte auf, sie können unter Umständen dem sicheren Sieger den Sieg wieder streitig machen, wenigstens ist ein neuer Kampf nötig, bis sich ein neues Gleichgewicht hergestellt hat. In *Shakespeares* Johann ist z. B. Hubert entschlossen, den jungen Prinzen Arthur zu blenden. Hubert kennt den Arthur, sein Anblick ist ihm nichts Neues, er hat sich auch wohl des Knaben Angst und Bitten im voraus vorgestellt und dennoch den schwarzen Entschlufs gefafst, aber der *wirkliche* Anblick, die herzerschütternden Bitten des Knaben u. s. w. sind doch noch etwas anderes, als die blofsen Bilder, wie lebendig sie auch gewesen sein mögen. Hubert bringt es doch nicht über das Herz, jene Grausamkeit zu begehen. „Im Nachdenken sind die Vorstellungsmassen auf eine Weise thätig, die ein ganz anderes Verhältnis im *Handeln* anzunehmen pflegt.“ „In der Gedankenwelt stofsen sich die Dinge lange nicht so arg, als in der wirklichen. Die Gedankenwelt behält immer etwas Phantastisches, Märchenhaftes, ja Traumähnliches, im Vergleich gegen das Harte, Strenge, Schroffe der Erfahrung. Kommt die Wahrnehmung zu dem Gedanken, so findet sie immer etwas zu korrigieren, zu begrenzen .... Der handelnde Mensch mufs sich bei allem seinen Thun gefallen lassen, dafs die Dinge anders kommen, als er meinte.“ [1])

Aus demselben Grunde wird auch die *That* viel bitterer bereut, als der blofse *Entschlufs*, welcher aber durch irgend einen Zufall nicht ausgeführt wurde. Noch ganz abgesehen davon, dafs im ersteren Falle aufserdem eine Reue über die Thorheit und ihre nachteiligen Folgen hinzuzukommen pflegt. „Die Schmerzen

---

[1]) *Herbart* II, 334, u. VII, 393. Es kann auch geschehen, dafs bedenkliche Gemüter mit besonders lebhafter Phantasie beim Erwägen sich die Schwierigkeiten weit gröfser vorstellen, als sie dann in Wirklichkeit sich zeigen.

der Reue erzeugen sich daraus, dafs die Vorstellungen von dem, was geschehen ist, in sehr vielen Punkten verschmelzen müssen mit den Vorstellungen von dem, was hätte geschehen sollen; dafs sie aber dieser Verschmelzung nicht nachgeben können, weil sie dabei aus ihren eigenen Komplikationen und Verschmelzungen herausgerissen werden."[1]) Der Widerstand gegen dieses Herausreifsen ist nun bei Vorstellungen, welche zu wirklichen Thaten geführt haben, bei weitem gröfser, als bei solchen, welche blofse Entschlüsse geblieben sind. Aufserdem wird das Bild der That durch Furcht vor Entdeckung oder auch nur dadurch, dafs andere Mitwisser sind, oder sein könnten, lebhafter. Das Bild der That in anderen Menschen, ihr Mitwissen verstärkt das eigene Bild der That, welches der Thäter in sich trägt. Dessenungeachtet wird in vielen Fällen der blofse Entschlufs, wenn er durch einen Zufall, der nicht in unserer Macht lag, unausgeführt blieb, für die wahre Beurteilung des Charakters ebenso schwer wiegen, als die *That* selbst. So urteilt in *Shakespeare*s Johann selbst der nicht eben zartsinnige Bastard über Hubert, der sich unschuldig glaubt, weil er die beabsichtigte Blendung des Prinzen nicht wirklich vollzogen hat: „Stimmtest Du nur ein zu dieser Greuelthat, o, so verzweifle!"

Überall lag hier die Ursache, dafs der Entschlufs nicht zur That wurde, daran, dafs die *Begierde* nicht ganz, wie sie in Wirklichkeit auftritt, sondern nur in allgemeinen Zügen, gleichsam nur im Bilde apperzipiert wurde; es kann die Schuld indes auch an den *apperzipierenden* Vorstellungsmassen liegen. Diese *scheinen* eine Maxime, ein wirkliches Wollen zu sein, sind aber nur ein angelernter Grundsatz, welchen man wohl in seiner Allgemeinheit gebilligt hat, der sich auch sofort als richtig und wohlgefällig geltend macht, sobald man sich die Gedanken, worauf er sich bezieht und ihr gegenseitiges Verhältnis deutlich vorstellt; allein es ist auch nichts mehr, als ein blofses Urteil, und zwar ein willenloses, es hat oft nur sprachlich die Form des Willens: „Du sollst" oder: „ich will", ist nicht aus wirklichen, selbsterlebten und geübten Fällen gewonnen. Die Glieder einer solchen apperzipierenden Reihe hängen verhältnismäfsig nur

[1]) *Herbart.* VI. 196.

lose zusammen, und werden leicht von der Begierde, wenn sie sich als wirklich geltend macht, aus diesen Verbindungen herausgerissen und nach der Begierde bestimmt, statt dafs diese durch jene beherrscht werden soll. „Wenn im gewöhnlichen Unterrichte Maximen gelernt und gelehrt werden: dann pflegt man erst zu glauben, die Maximen seien Triebfedern des Willens; hintennach sich zu wundern, dafs die treibende Kraft nichts wirkt. Aber in solchem Falle sind die Worte, welche von seiten des Lehrers ein *allgemeines Wollen* ausdrückten, für den Schüler in blofse theoretische allgemeine Begriffe eines möglichen Wollens übergegangen, womit dessen wirkliches Begehren in gar keiner Verbindung steht. Daher sind auch alle Schlufsfolgen in der Moral gehaltlos, wenn nicht die Obersätze ein wirklich vorhandenes Wollen bezeichnen, das alsdann gleich einem Gedanken durch die Untersätze in die Konklusion hinübergeht."[1])

„Der Mensch ist dann weise auf seiner Kammer, wo ihn nichts stört, und im Geräusch der Welt wird er oft von seiner Weisheit verlassen."[2])

So ist es auch mit Vorsätzen, welche in Stunden hochgehender Begeisterung, der Rührung, oder des Zornes zu stande kommen. Die Affekte gehen vorüber, weil die Vorstellungen nach dem alten Gleichgewichte streben, und von den wirklich gefafsten und auch aufrichtig gemeinten Vorsätzen bleibt oft nur die gebietende Form, nicht aber die Kraft im Innern zurück. Darum wird auch von Lehrern, welche die Charakterbildung durch Erregung der Gefühle und Affekte bereiten wollen, mit Recht nicht viel erwartet. „Sie wenden sich an die Empfindung, diese berühren und reizen sie soviel als möglich, damit sich das Gute in seinem Innern erhebe, das Böse alles zu Boden gedrückt, gebogen und gebrochen werde durch herzliches und lebhaftes Ermuntern, durch Anspornen, Tadeln, Zanken, Schelten, Strafen, durch Betrachtungen, Ermahnungen, Warnungen, die tief in das Gemüt eingreifen, durch liebevolles Belehren und Bitten, durch Erregung von Gefühlen moralischer und religiöser Art, durch Erregung von Affekten, besonders von Affekten der

[1]) *Herbart.* VI. 353.
[2]) *Gellerts* moralische Vorlesungen. 1779. S. 479.

Rührung und durch Veranstaltung erschütternder Scenen, die den Jüngling vielleicht bis zu Thränen bewegen . . . Aber man muſs in der praktischen Erziehung gänzlich ein Fremdling sein, wenn man nicht weiſs, wie wenig Gewinn in Schule und Haus die Strafreden und das sogenannte Vorpredigen gewöhnlich bringen.“ [1])

Dergleichen Schein-Maximen wirken ganz falsch auf den Entschluſs ein. Wo eine wirkliche Maxime vorhanden ist, sahen wir, kann eine Begierde sofort für immer abgewiesen werden, ohne daſs weitere Überlegungen angestellt werden, d. h. ohne daſs weitere und tieferliegende Vorstellungen zur Wirksamkeit gelangen. Dies geschieht auch von der Schein-Maxime, aber eben nur scheinbar, nur theoretisch. Der bloſse Name einer Handlung genügt oft, um die Handlung selbst entweder abzuweisen oder sich anzueignen. Der Entschluſs ist hier schnell fertig, aber er steht nicht fest, die Begierde stöſst die besseren Grundsätze leicht um. Während die Begierde durch die apperzipierende Schein-Maxime sofort abgewiesen oder angeeignet wurde, und die anderen vorhandenen apperzipierenden Vorstellungen keine Zeit hatten, sich zu entfalten, kam ein Resultat zu stande, was eigentlich nach dem wahren Charakter der betreffenden Person ein anderes sein muſste. Im Augenblicke des Entschlusses scheint der Mensch alsdann besser, als er wirklich ist, als besäſse er einen ausgebildeten sittlichen Charakter, im Augenblicke des Unterliegens scheint er schlechter, als er ist: er scheint seinem sittlichen Charakter, der ja eigentlich nur scheinbar vorhanden war, untreu geworden zu sein. So bei Jünglingen die bei guter häuslicher Erziehung, doch zu ängstlich dem wirklichen Leben entzogen wurden. Schlimme Erfahrungen und bittere Reue können dann allerdings die Schein-Maxime zur wirklichen Maxime bilden und befestigen. Die Reue in diesen Fällen hat freilich noch mehr Schmerzen, als wenn die Schein-Maxime gar nicht vorhanden gewesen wäre, denn zu dem allgemeinen Verwerfungsurteil der Handlung an sich gesellt sich noch der Vorwurf der Untreue gegen sich selbst und der Schwäche.

---

[1]) Vgl. die weitere Ausführung bei *Ziller:* Grundlegung zur Lehre vom erziehenden Unterricht. 1895, S. 209 ff.

Wenden wir uns nun zu der eigentlichen Frage, inwiefern das menschliche Wollen frei sei oder nicht. Haben wir als das Eigentümliche der menschlichen Persönlichkeit die apperzipierenden Vorstellungsmassen erkannt, so ist es *frei*, wenn die Begierde sich nach den apperzipierenden Vorstellungen richtet, im Gegenteil ist es unfrei. Da in den apperzipierenden Vorstellungen das Ich des Menschen selbst seinen Sitz hat, so herrscht oder unterliegt der Mensch selbst in seinen apperzipierenden Vorstellungen. Es findet hier in der That Selbstbestimmung statt. Das Ich bestimmt sich selbst, heifst soviel, als die eine dieser Vorstellungsreihen bestimmt die andere und zwar mit Kräften, die lediglich in der bestimmenden Vorstellungsreihe und ihren Nebenreihen liegen. Alle diese Reihen sind Bestandteile des Ich, sowie auch die Ursachen, dafs etwas geschieht, d. h. hier, dafs ein Entschlufs gefafst und demgemäfs gehandelt wird, lediglich die Kräfte der herrschenden Vorstellungsreihe selbst und keine fremden von aufsen hergekommenen sind. Die objektiv auftretende Begierde hat hierbei keinen anderen Einflufs geübt, als dafs sich die apperzipierenden Vorstellungen in einem gewissen Falle zu einem bestimmten Entschlusse zugespitzt haben, nämlich die Begierde abzuweisen oder anzunehmen. Weiter aber ist die Wirksamkeit der Begierde nicht gegangen, sie war nur der äufsere Anlafs, *dafs* ein bestimmter Entschlufs in dieser Beziehung gefafst wurde, allein auf die Art, *wie* der Entschlufs ausfiel, hat sie keinen Einflufs gehabt: was ohnehin feststand, hat sie nur als feststehend erprobt. Die Bestimmung erfolgt in solchen Fällen lediglich aus inneren Gründen, aus Kräften, die im eigenen Ich liegen: es findet Selbstbestimmung statt.[1]) Die Überlegung,

---

[1]) *Schopenhauer* führt in seiner Abhandlung über die Freiheit des menschlichen Willens S. 42 folgendes Beispiel an: „Denken wir uns einen Menschen, der etwa auf der Gasse stehend, zu sich sagte: „Es ist 6 Uhr abends, die Tagesarbeit ist beendet. Ich kann jetzt einen Spaziergang machen; oder ich kann in den Klub gehen, ich kann auf den Turm steigen, die Sonne untergehen zu sehen; ich kann auch ins Theater gehen; ich kann auch diesen oder jenen Freund besuchen; ja ich kann auch zum Thor hinauslaufen in die weite Welt und nie wiederkommen. Das alles steht allein bei mir, ich habe völlige Freiheit dazu, thue jedoch davon jetzt nichts, sondern gehe ebenso freiwillig nach Hause zu meiner Frau.“ Das ist gerade so, als wenn das Wasser spräche: „Ich kann hohe Wellen schlagen (ja! nämlich im Meere und Sturm),

welche die Wahl und den Entschlufs zur Folge hat, wird öfters so gedacht, als ob auf der einen Seite die Begierde, auf der anderen das, was man Vernunft nennt, und in der Mitte das Ich stände, wählend zwischen rechts und links. Es giebt auch Fälle, da es sich wirklich so verhält: nämlich dann, wenn weder die Begierde genug Verwandtes im Ich findet, noch auch die Vernunftgründe sich sofort als eigene Bestandteile des Ich geltend machen. Die letzteren werden in diesem Falle als etwas von aufsen Kommendes, Angelerntes betrachtet, sie sind noch nicht durch Erfahrung und Übung zu wirklichen Maximen ausgebildet. Die Vernunftgründe stehen hierbei dem Ich ebenso objektiv gegenüber als die Begierde, sie sind gleichsam eine zweite Begierde. Aber nun darf man sich das Verhältnis zwischen diesen drei Mächten nicht so vorstellen, als sei das Ich der Angriffspunkt, auf welchen die beiden anderen einander entgegenwirkenden Kräfte ihre Thätigkeit also richteten, dafs das Ich der Richtung der stärkeren folgte und zwar mit einer Kraft, die gleich wäre der Differenz der beiden anderen Mächte. Denn hierbei stellt

---

ich kann reifsend hinabeilen (ja! nämlich im Bett des Stromes), ich kann schäumend und sprudelnd hinunterstürzen (ja! nämlich im Wasserfall), ich kann frei als Strahl in die Luft steigen (ja! nämlich im Springbrunnen), ich kann endlich gar verkochen und verschwinden (ja! bei 80° Wärme); thue jedoch von dem allen jetzt nichts, sondern bleibe freiwillig, ruhig und klar in spiegelnder Tiefe." Wie das Wasser jenes alles nur dann kann, wenn die bestimmenden Ursachen zum einen oder zum anderen eintreten, ebenso kann jener Mensch, was er zu können wähnt, nicht anders, als unter derselben Bedingung. Bis die Ursachen eintreten, ist es ihm unmöglich: dann aber *muss* er es, so gut wie das Wasser, sobald es in die entsprechenden Umstände versetzt ist."

Sollte das Gleichnis von dem Wasser nur erläutern, dafs ein Entschlufs allein dann zu stande kommt, wenn *alle* seine Bedingungen vorhanden sind, so sind wir damit einverstanden (nur vergesse man nicht die *unvergleichlich gröfsere Kompliziertheit* der Ursachen im menschlichen Geiste), aber weiter als zur Veranschaulichung einer Gesetzmäfsigkeit darf man obiges Bild auch nicht ausdehnen: denn in allem anderen ist das Bild durchaus nicht zutreffend. Das Wasser folgt gröfstenteils nur *fremden* Ursachen. Der ausgebildete Charakter hingegen wird lediglich von Ursachen bestimmt, die in ihm selbst liegen. In dieser Beziehung ist der menschliche Wille schlechterdings mit nichts anderem zu vergleichen. Der Entschlufs geschieht, wenn alle Bedingungen für ihn vorhanden sind: er ist frei, wenn *alle* Ursachen im eigenen Ich des Sich-Entschliefsenden liegen. —

man sich das Ich ohne alle eigene Kraft vor. So ist jedoch das Ich nicht beschaffen. Vielmehr mufs es als eine Gruppe ganz bestimmter Vorstellungsreihen und deren Kräften angesehen werden. Die psychologische Freiheit wird nun in dem Mafse vorhanden sein, als das Ich ein ausgeprägter Charakter mit wirklich *herrschenden* Maximen ist. Ist dies der Fall, dann wirkt die Begierde oder die Vernunft (beides als aufserhalb des Ich stehend gedacht) nur insofern auf das Ich ein, als sie von demselben nach seiner besonderen Struktur angeeignet werden können. Je fester und dauernder diese Struktur des Ich ist, um so schneller, sicherer und unwiderruflicher wird in einem besonderen Falle entschieden werden, sei es zu gunsten der Begierde oder der Vernunft; und das Gefüge des Ich wird wieder um so fester sein, je mehr dasselbe die Form eines Willens angenommen hat, je mehr die einzelnen Maximen vereinigt als eine Totalkraft wirken und sich auf einen gegebenen Anlafs als solche geltend machen. Der Mensch ist hierbei keineswegs unparteiisch, indem er sich wie passiv von dem einen oder dem anderen bestimmen liefse, sondern was hier wählt und entscheidet, das ist er selbst, sein Wille, und auch die Kraft, mit welcher die Begierde oder die Vernunft auf den Entschlufs einwirkt, ist nur die Kraft des eigenen Ich, nach dessen besonderer Beschaffenheit jene Kräfte erst wirksam werden. Die Kräfte würden gar nicht oder wenigstens gar nicht so wirken, wie sie in einem bestimmten Menschen wirken, wenn sein Charakter nicht gerade so wäre, wie er wirklich ist.

Je mehr also ein bestimmter Charakter als Entschlossenheit des Willens vorhanden ist, um so mehr hört das Schwanken, Zaudern, Bedenken, Erwägen, unselbständige Bestimmtwerden auf. Der Mensch ist dann stets gefafst und schnell entschlossen, andere Personen und Dinge bestimmen nicht ihn, sondern er bestimmt oder braucht sie. Darauf beruht das Gefallende, das Imponierende und Blendende,[1]) welches grofse, einheitlich in sich abgeschlossene Charaktere zu haben pflegen.

---

[1]) Die Verblendung nimmt zuweilen das Starke für das allein Gefallende, die Macht für das Recht: „Recht hat jeder eigene Charakter, der übereinstimmt mit sich selbst“, sagt die Tertzky in Wallenstein.

Je mehr Charakter also, um so mehr Freiheit. Und wie viel verschiedene Charaktere es geben kann, auf so viel verschiedene Arten können die Individuen frei sein. Es wird sich also nie sagen lassen: diese Handlung ist frei, jene nicht, solange man nicht weifs, *wessen* Handlung sie ist. Der eine ist und fühlt sich bei demselben Thun frei, bei welchem ein anderer sich höchst unfrei fühlen würde. Man kann wohl, pflegte *Stein* zu sagen, anderer Geist und Wissen benutzen, aber den Charakter eines anderen kann man sich nicht aneignen. Einem minder abgeschlossenen Charakter scheint der Zustand der durchgängigen Determiniertheit eines nahezu vollendeten Charakters, der an sich selbst gebunden ist, als ein unfreier. Dieser Schein entspringt daher, dafs sich der minder abgeschlossene Charakter an die Stelle des vollendeten denkt; und nun mufs die Handlungsweise des zweiten, dem sie natürlich ist, dem ersten, aus dessen Gedankenkreis sie nicht naturgemäfs hervorgeht, lästig und unfrei erscheinen: er empfindet das als einen Zwang, worin der andere sich frei fühlt. Dasselbe kann indes einem und demselben Menschen begegnen: worin er sich jetzt frei fühlt, weil es seinem gegenwärtigen Bildungsstande angemessen ist das wird er später, wenn er selbst zum Teil ein anderer geworden ist, als Zwang empfinden. „Dieses Spielwerks wirst du überdrüssig werden, sagt man dem Knaben, diese hitzige Freundschaft wird mit Kälte, wo nicht mit Streit endigen, sagt man dem Jüngling. Diese Staatseinrichtung, die ihr jetzt eifrig begehrt, wird euch nicht besser genügen, sagt man den Männern. Diese Mode wird vorübergehen, sagen sich selbst die Frauen.“[1]) Sollte man sich jetzt schon dem hier als zukünftigen vorausgesehenen Willen gemäfs verhalten, so würde dieses Verhalten ein ebenso unfreies sein, als sollte man späterhin noch das jetzige Betragen zeigen. Es kommt immer darauf an, dafs das Wollen und Thun naturgemäfs aus dem ganzen herrschenden Gedankenkreise hervorgeht, nicht aber ein Wille oder vielmehr ein Handeln ohne oder wider unseren eigentlichen Willen vorhanden ist. Man hat sich immer gegenwärtig zu halten, dafs es das eigene Ich ist, welches bei geistiger Gesundheit die letzte Entscheidung giebt.

[1]) *Herbart*, IX. 264.

„Es sei z. B. die Energie, womit sich die Begierde im Bewufstsein geltend macht, mit b bezeichnet, und die Energie aller Gegenkräfte, über die das Ich in den betreffenden Vorstellungsgruppen zur Unterdrückung der Begierde oder doch zur Verhinderung der That verfügen kann, mit r. Dann hat man zuvörderst $r > b$. Dafs es sich anfänglich so verhält, kann keinem Zweifel unterliegen, in Anbetracht aller Fälle nämlich, wo der Ausführung eines Vorhabens der Prozefs der Erwägung vorangeht, der nur insofern statthaben kann, als die Begierde am Ausbruch verhindert ist, wobei wir nicht an äufsere Hindernisse denken, sondern nur an solche, die ihren Sitz in der Vorstellungsmasse des Ich haben. Entschliefst sich nun das Ich nach vorausgegangener Erwägung zur That, so empfängt damit b einen Zuwachs c, so dafs jetzt $r < b + c$ ist oder $r < b + c$ wird in dem Augenblick, wo das Ich im Hinblick auf die Verwirklichung des Entschlusses die äufseren Umstände als günstig ansieht. Dieser Zuwachs c oder, was auf dasselbe hinauskommt, die Verminderung der Wirksamkeit des r ist ein Wort des Ich, eine Folge seiner eigenen Thätigkeit. Mit der Hingabe an b nimmt es alle Folgen auf sich. In einem anderen Individuum ist vielleicht b stärker und doch wird b unterdrückt, weil das zweite Individuum dem b nicht den Zuwachs c gewährt. Die Entscheidung ist das Werk des Ich.[1])

[1]) *C. S. Cornelius*, Zur Theorie der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, 1880. S. 86. S. ferner *van Calker*, „Strafrecht und Ethik" (Leipzig, Dunker u. Humblot, 1897). Die den Menschen umgebende Welt bietet ihm freilich „Reize" zum Handeln — und ohne Anreiz kein Handeln —, aber diesen Reizen wohnt keine absolute Kraft in dem Sinne inne, dafs sie mit einer bestimmten Stärke ausgestattet auf das menschliche Willensleben einzuwirken und dadurch eine in der Richtung des Reizes liegende Entschlufsfassung ursächlich herbeizuführen vermöchten. Es bestimmt sich vielmehr die Kraft, der „Gefühlswert" des einzelnen Reizes rein subjektiv nach der Eigenart des betreffenden Einzelwesens. *Nicht fatalistische Notwendigkeit, nicht äufserer Zwang also treibt den Menschen zu seinen Handlungen, in seiner eigenen Persönlichkeit ruht die Wurzel seiner Thaten.* Tritt gegenüber dem Reize zum Verbrechen keine höherwertige Hemmungsvorstellung auf, so setzt sich alsbald die Entschlufsfassung in eine verbrecherische That um. Freilich sind nur die Anreize je nach dem Temperamente, der Umgebung des Einzelnen, dem Klima, in dem er lebt etc., stets verschieden grofs, und es bedarf dementsprechend bei jedem verschieden grofser Hemmungsvorstellungen, um böse Thaten zu verhindern.

Erfolgt diese Entscheidung allein nach Motiven, die als die eigenen Gedanken dem Ich selbst angehören, so ist es in dieser Beziehung *frei*.

Diese Freiheit bildet nicht einen Gegensatz zur Kausalität, *sondern* setzt strenge Kausalität voraus. Bestände keine Kausalität, so könnte auch das Ich keine Mittel finden und durch diese Mittel als durch Motive auf den Willen wirken. Der Wille wäre nicht ein durch das Ich bedingtes, sondern ein ihm wie irgend woher angeflogenes Ereignis. Mein Wollen wäre nicht *mein* Werk.

Man darf aber Notwendigkeit nicht mit Zwang verwechseln. Zwang ist die mit Widerstreben gefühlte Notwendigkeit. Ziehe ich aus Prämissen den Schlufs oder aus einer Rechnung das Fazit, so fühle ich der Denkende und Rechnende die Notwendigkeit des Gedankenfortschrittes, fühle ich mich gebunden an das Ergebnis. Dieses Nicht-anders-Können empfinde ich nicht als Zwang, am allerwenigsten als einen mir von aufsen aufgedrungenen Zwang. Freiheit besteht nirgends in der Befreiung vom Gesetze, sondern frei ist, wer dem Gesetze gehorcht, dieses Gesetz aber aus seinem Ich hervorgegangen weifs.

Ähnlich steht es um die Notwendigkeit der Naturgesetze. „Ein Naturgesetz ist der Ausdruck für eine allgemeine Thatsache, dafs nämlich ein gewisser Erfolg beständig an gewisse Bedingungen geknüpft ist, aber das Naturgesetz ist nichts aufser oder über den Thatsachen. Die Dinge richten sich nicht nach den Gesetzen, sondern die Gesetze nach den Dingen. Die Dinge thun das, was in ihrer eigenen Natur liegt. Die Notwendigkeit fühlt nicht das Ding, sondern der Mensch, der den Erfolg an die Bedingungen geknüpft sieht. Ausdrücke wie „die Herrschaft oder das Walten von Gesetzen in der Natur“ sind bildliche Redewendungen zur Bezeichnung der Thatsache, dafs im Laufe der Natur Gleichförmigkeit, Kausalität besteht. Wenn man also sagt, dafs das menschliche Verhalten unter dem Gesetze von Ursache und Wirkung stehe, so sagt man damit nicht, dafs etwas über dem Menschen Schwebendes ihn zwingt und seine Handlungen notwendig macht, sondern man behauptet nur, dafs seine Thaten nicht zufällige und bedeutungslose Erscheinungen sind, vielmehr Ursachen und Wirkungen haben. Die Ursachen seines

Thuns aber liegen in ihm selbst, er handelt gemäfs seinem Wesen.[1]) Und solange ein Mensch nach seinem Wesen nämlich nach den von ihm gutgeheifsenen, selbsterwählten Grundsätzen handelt und handeln darf, ist er und fühlt er sich frei. Er fühlt sich gebunden an diese Grundsätze, aber gerade in diesem Sich-gebundenfühlen an *seine* Grundsätze besteht die Freiheit des Charakters. Die Unberechenbarkeit, die blinde Willkür, die regellosen Einfälle eines Kindes oder eines Narren nennt man Unfreiheit. Freiheit bildet nicht einen Gegensatz zur Notwendigkeit, oder Gesetzlichkeit, sondern zu einer mir fremden Nötigung. „Gezwungen fühle ich mich dann, wenn ich einer Notwendigkeit gehorchen soll, zu der ich selbst nichts zugethan, die ich nicht will, die gegen meinen Willen ist. Ist aber eben diese Notwendigkeit mein Wille selbst, so fällt das Gefühl des Zwanges weg; der Zwang ist aufgehoben, aber die Notwendigkeit bleibt.“[2])

Bisher ist von Freiheit nur im allgemeinen psychologischen Sinne die Rede gewesen. Eine solche Freiheit kommt jedem Charakter — dem guten wie dem schlechten zu, aber kaum einem mittelmäfsigen. Es kommt nur darauf an, dafs gewisse mit eineinander fest verbundene Maximen wirklich *herrschen.* Welcher Art diese Maximen sind, ist bisher unbestimmt geblieben.[3]) Nun ist bekannt, dafs der sittliche Charakter verglichen mit dem unsittlichen (oder sittlich gleichgiltigen, wenn man einen solchen annehmen will) der stärkere ist, oder dafs der Sittliche sich dem Ideale eines Charakters am meisten nähert. Der Grund davon ist darin zu suchen, dafs die sittlichen Urteile sich willenlos und immer dann erzeugen, wenn die Vorstellungen von einer gewissen Ausbildung *sich selbst überlassen werden.* Der Wille eines unsittlichen Charakters mag diese Urteile nun wohl zeitweise verdrängen oder sich über sie hinwegsetzen; aber er ver-

---

[1]) *Gizycki*, Moralphilosophie. S. 209.

[2]) *Liebmann*, Über den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens. 1860, S. 122.

[3]) „Determiniert ist jeder ausgebildete Charakter gerade durch seine Aktivität; welche Aktivität mit vollem Rechte Freiheit heifst. Während nun in moralischen Charakteren diese Aktivität sich in tugendhafter Selbstregierung darthut, fehlt sehr viel daran, dafs alle Selbstregierung jedes ausgebildeten Charakters moralisch wäre.“ *Herbart*, IX, 278.

mag sie nicht zu verändern noch völlig zum Schweigen zu bringen. Es wird daher beständig, wenn auch mit sehr verschiedener Stärke, ein innerer Stachel zurückbleiben, indem das, was geschehen soll, in einen Kampf gerät, in welchem doch keine Reihe nachgeben kann, und der nur insofern einigermafsen geschlichtet wird, als das künftige Wollen den Weisungen der sittlichen Ideen gemäfs sich gestaltet.[1])

Wird nun eine Überlegung *unparteiisch* angestellt, mischt sich also der Wille nicht hinein, der einem Motiv nach *seiner* eigenen Bewegung und nicht nach *dessen* Kraft ein besonderes Gewicht nimmt oder giebt, so wird stets das Gute oder doch mindestens das Bessere gewählt und ausgeführt werden, denn je näher die Vorstellungen dem vollendeten Vorstellen kommen und je weniger sie gestört werden durch Kräfte, die nicht ihre eigenen sind, wie z. B. durch einen herrschenden Willen, um so sicherer mufs sich das sittliche Urteil erheben. Allein der abgeschlossene Charakter hat diese Art der Unparteilichkeit der Überlegung verloren: er selbst und nicht unmittelbar die objektive Sache entscheidet nach seiner subjektiven Richtung. Es gelangen nur diejenigen Vorstellungen zu einem höheren Grad der Wirksamkeit, welche von dem herrschenden Gesamtwillen begünstigt werden, ja er versetzt sie gewöhnlich von vornherein in den Zustand der Begehrung oder der Verabscheuung. Das gilt für den sittlichen Charakter sowohl als für den nicht-sittlichen [2]). Wie nun aber

---

[1]) „Das Urteil, als Kraft gedacht, mag einmal der Schwerkraft, die in anderer Hinsicht himmelweit von ihr verschieden ist, verglichen werden. Sie heifst bei den Mechanikern eine beschleunigende Kraft. Nicht als ob sie nur Fortsetzung wäre; — vielmehr, in jedem Augenblicke giebt sie einen neuen Antrieb, absolut anfangend. Aber die Geschwindigkeit des fallenden Körpers vereinigt den jetzigen und die früheren Antriebe; und jede endliche Geschwindigkeit ist schon Resultat der verflossenen Zeit, in welcher die Beschleunigung stattfand. *Herbart,* IX, 363.

[2]) Man wolle die Worte, auch der sittliche Charakter hat die strenge Unparteilichkeit verloren, nicht mifsverstehen. Derselbe mufs, um ein sittlicher zu sein, vor allem auch die Maxime in sich aufgenommen haben, sich stets nach objektiven, d. h. sachgemäfsen Gründen zu bestimmen und nicht nach Belieben, Interessen, Launen, Neigungen sich gehen zu lassen. Er *will* überall verständig und vernünftig denken und handeln, und nicht zu einem unlogischen Denken oder zu einem unmoralischen Verhalten sich hinreifsen lassen. Allerdings ist der Verlauf des streng logischen Denkens und des sittlichen

für jeden Menschen, so werden auch für den letzteren Zeiten kommen, da der Gesamtwille weniger, als gewöhnlich, stark ist. Ein jedes solches Nachlassen wird zur Folge haben, dafs die sonst durch den Gesamtwillen unterdrückten oder begünstigten Vorstellungen jetzt allein nach ihren *eigenen* Kräften aufeinander wirken, d. h. es stellt sich hier die sittliche Beurteilung oder Verwerfung ein. Daher pflegt man zu sagen: ein schlechter Charakter vermöge sich nur künstlich zu halten, nämlich durch stete Anspannung, jedes Nachlassen oder jede durchgreifende Veränderung der gewohnten Thätigkeit, Zustände der Schwäche, „Ermattung, gehäuftes Unglück, eine Reihe von Überraschungen, oder was sonst betäubend wirkt und das Mafs der Kräfte überschreitet," [1]) führt die Gefahr mit sich, den Charakter zu zersetzen, wenigstens zu schwächen. Denn die Vorstellungen, worin das sittliche Urteil seinen Sitz hat, und welche, bis dahin durch den herrschenden Willen im Zustande der Hemmung gehalten, zu einem höheren Klarheitsgrade streben, steigen nun und verbinden sich mehr nach *ihren* Kräften und werden dadurch auf den herrschenden Willen mindestens einen Druck ausüben. Es droht dem nicht-sittlichen Charakter beständig die Unfreiheit und die Reue. Dem sittlichen Charakter hingegen steht das, was wir oben Vernunftgründe und eben sittliche Beurteilung nannten, nicht mehr als etwas Objektives,

---

Urteilens an sich etwas völlig willenloses, was nur dann rein zu stande kommt, wenn sich keinerlei Wollen hineinmischt. Aber damit sich keinerlei ungehöriges Wollen hineinmische, und eine Überlegung rein objektiv und sachgemäfs vollzogen werde, dazu gehört andererseits ein ziemlich starker Wille und Selbstbeherrschung, denn Unverstand und Unvernunft sind dem rohen psychischen Mechanismus viel natürlicher als deren Gegenteil. Nicht weniger Stärke des Willens wird ferner dazu gehören die verständige und vernünftige Überzeugung festzuhalten und zu bethätigen. Ein solcher Wille mufs im sittlichen Charakter vorausgesetzt werden, er überläfst sich nicht den Vorstellungen, wie sie dem rohen psychischen Mechanismus gemäfs abzulaufen streben, sondern wie sie rücksichtlich der Beziehungen ihres Inhaltes ablaufen sollen. Zur vollen Unparteilichkeit gehört ein starker Wille, der nicht gestattet, dafs sich gewisse Vorstellungsreihen über ihre wahre objektive Bedeutung hinaus geltend machen. Freilich werden die Vorstellungen im sittlichen Charakter je länger je mehr auch von vornherein und natürlich so aufeinander wirken, wie sie wirken sollen. Der Wlle, die Unparteilichkeit zu halten, wird nicht nachlassen, aber mit der Zeit immer weniger zu kämpfen haben.

[1]) *Herbart.* IX. 263.

Äufseres, nicht zu ihm Gehörendes gegenüber, sondern diese sind als apperzipierende Kräfte in sein Inneres aufgenommen, bilden selbst einen Teil und zwar den gröfseren und besseren Teil seines Ich. Pausen, in denen der herrschende Wille von seiner Spannung etwas nachläfst, sind hier als für den Charakter gefährlich nicht zu fürchten. Zwar, was vom Charakter im allgemeinen gilt, gilt auch vom sittlichen. Auch dieser beruht auf der Entschlossenheit des Willens. Er schwankt auch nicht mehr, ob er das Gute wählen soll oder nicht, wenn der Fall sich klar herausgestellt hat, sondern er mufs das eine wählen, vermöge seiner inneren Struktur; diese Struktur ist eben durch den herrschenden Gesamtwillen bestimmt und somit drückt jenes „mufs" keinerlei Gefühl des Zwanges aus. Die Überlegung ist auch hier keine solche, die ohne alle Willensthätigkeit zu stande gekommen ist. Treten nun aber Lagen ein, in welchen die Stärke des Gesamtwillens nachläfst, so wird sich hier der Unterschied des sittlichen vom nichtsittlichen Charakter besonders klar herausstellen und ersterer sich als der stärkere und festere bekunden. Für den letzteren, sahen wir, sind dergleichen Pausen der gewohnten Anspannung sehr gefährlich, weil das sittliche Urteil sich dann als eine feindliche Macht mit besonderer Stärke geltend macht. Der sittliche Charakter hingegen verträgt die schärfste Prüfung. Jeder seiner einzelnen Willensakte läfst sich zurückführen auf eine, wenn auch der Zeit nach weit zurückliegende, unparteiische Überlegung, da die einzelnen Vorstellungen und Vorstellungsreihen willenlos auftraten und nach eigenen Kräften sich verbanden, ja die Verbindung eben dieser Kräfte bildet die Grundlage, den Boden, aus welchem der sittliche Charakter selbst erwuchs. Wenn also auch Zeiten kommen, da die Spannung des eigentlichen Willens nachläfst, so wird sich nur eine Überlegung erneuern, deren Endergebnis stets genau zusammenstimmt mit dem sonst herrschenden Willen; derselbe empfängt in dem sittlichen Urteil teils Bestätigung, teils erneuerten Antrieb. Der Riese Antaeus in der Fabel erhält allemal neue Kraft, so oft er den heimischen Boden der Mutter Erde berührt: so zieht der sittliche Charakter neue Kraft an sich, so oft er auf den heimischen Boden des sittlichen Urteils versetzt wird. Dergleichen Pausen, wie sie dem nicht-sittlichen Charakter so gefährlich sind, werden sogar für die

Richtigkeit und Zartheit des sittlichen Charakters sehr heilsam und läuternd wirken, namentlich wenn er oft in Lagen sich befindet, wo er das Gute dem Schlechten gegenüber im Kampf, mit Anspannung aller seiner Kräfte, wobei leicht über der Kraft die Reinheit in Gefahr kommt, halten und verteidigen mufs. In gar vielen, wohl den meisten Fällen wird das Gute gethan, ohne dafs man nötig hat, die ganze ethische Überlegung wieder zu erneuern, es genügt ein Erinnern daran, was die Ideen verlangen und dafs man sich in deren Dienst gestellt hat. Das ist auch für ein schnelles und frisches Handeln aufserordentlich viel wert; über einer vollständigen Erwägung des Falles nach allen Seiten hin würde oft der Augenblick des Handelns vorübergelassen werden. Allein werden nicht von Zeit zu Zeit die Ideen absichtlich wachgerufen und die gewohnten Grundsätze einer eingehenden Selbstkritik unterworfen, dann bildet sich leicht eine Routine des Handelns aus und damit eine innere Leerheit, bei welcher die Ideen immer mehr verblassen und von ihnen nur die gebietende Form noch übrig bleibt, das eigentlich Schöne und Freie der Gesinnung aber verloren geht. Die sittlichen Forderungen scheinen dann von aufsen zu kommen, aber nicht mehr der innerste Kern des Menschen zu sein. Aus diesem Grunde empfehlen die ascetischen Schriften eine von Zeit zu Zeit absichtlich angestellte Selbstprüfung, darum versetzen denn auch die Dichter ihre Helden gern nach grofsen gewaltigen Thaten in Zustände der Schwäche, welche zur Selbstbeschauung führen, damit über der Gröfse nicht die Reinheit der Gesinnung verloren geht.[1]

So oft sich also die Erwägung erneuert, erneuern sich auch die alten Grundsätze des sittlichen Charakters. Jede unparteiische

[1]) Im grofsen hat die Entwickelung der Ethik eine solche Wendung zur Besinnung genommen, als auf den kategorischen Imperativ *Kants*, *Herbarts* Ethik als ein Teil der Ästhetik folgte. Dort war das allgemeine Gebot, der verpflichtende Befehl als das Mafsgebende vorangestellt, die Besinnung auf die besonderen gefallenden Verhältnisse und deren Verpflichtendes ward nicht allein vernachlässigt, sondern absichtlich aus der Reihe der pflichtmäfsigen Bestimmungsgründe als etwas heteronomisches ausgeschlossen. Diese Besinnung nach den verschiedenen Seiten brachte erst *Herbart*. Darum läfst sich den moralischen Schriften der kantischen Periode bei aller Strenge eine gewisse Leerheit und Allgemeinheit nicht absprechen, welche dann oft wiederum durch ein gemachtes Pathos gehoben werden soll.

Überlegung hat den Entschlufs zur Folge, welchen der sittliche Charakter im ersten Augenblicke mit sicherem Takte trifft. Mitten im Geräusche der Welt, im Drange der Geschäfte, beim Locken der Verführung wird er sofort eine solche Wahl treffen, wie sie sich dem minder entschlossenen Charakter nur nach längerer Überlegung, vielleicht nach zweifelhaftem Kampfe darbieten würde. So wie oben von der Vaterlandsliebe als einem besonderen Willen gesagt wurde, sie weise die Versuchung zum Verrat ohne weiteres von sich, ohne Selbstüberwindung, ohne noch im Inneren den Wunsch nach dem gebotenen Preise zu fühlen: so wird der sittliche Charakter, als vollkommen gedacht, im allgemeinen nicht allein *über jedem* Verbrechen, sondern auch über *jeder* Versuchung stehen. Der sittliche Allgemeinwille „hebt alle gesetzlosen Leidenschaften auf und vernichtet sie, so dafs kein innerer Kampf mehr stattfindet und die gesetzliche That sich sogleich in den Vordergrund stellt und unter allen Möglichkeiten als das Natürlichste und Leichteste erscheint.“ [1]) „Das echte Kernfeuer der Brust glüht in jenen Männern, welche ein durch das ganze Leben reichendes Wollen, nicht aber, wie der Leidenschaftliche, einzelne Wollungen und Wallungen haben. Das lange Wollen, das jeden inneren Aufruhr bändigt, setzt nicht einen blofsen Zweck, sondern Endzweck, — gleichsam eine Zentralsonne aller Umläufe, — die Idee voraus. Es kann nur ein starkes oder grofses Leben geben, nicht aber eine einzelne grofse oder starke That, wie jeder Schwächling eine auch vermag. Ein unausgesetzter Wille kann nur das Allgemeinste meinen; je besonderer der Wille angeht, desto öfterer bricht ihn die Aufsenwelt ab.“ [2]) In diesem Sinne ist von jeher die innere Harmonie als die

---

[1]) Ecce homo a. a. O. I. S. 159.

[2]) *Jean Paul:* Levana II. S. 110 s. bei *Herbart* IX, 365; vgl. auch die treffende Zeichnung des sittlichen Charakters bei *Volkmann:* Grundrifs der Psychologie S. 396: „Der sittliche Charakter ist — und zwar in hohem Grade — determiniert, denn das Wollen des Sittlichen mufs im Sinne des Gewissens umgeformt werden; er ist aber auch indeterminiert, weil die Vernunft des Sittlichen *seine* Vernunft, d. h. der tiefste Kern seines Ichs ist. Er ist der Charakter insbesondere; denn er ist allein in seinen obersten Grundsätzen vor Widersprüchen, und also in seinen Apperzeptionen vor Zerrissenheit völlig gesichert. Er allein giebt die vollste Freiheit, Kraft und Einheit. Der sittliche Charakter ist ewig, denn während jedem anderen die Möglichkeit einer Um-

wahre Freiheit von Dichtern und Denkern gepriesen. Für freie Männer, sagt *Demosthenes*, giebt es keine gröfsere Notwendigkeit und keinen gröfseren Zwang, als die Scham über ihr Thun. *Augustin* bemerkt: Der Wille ist dann wahrhaft frei, wenn er den Lastern und Sünden nicht dient. *Mathias Claudius:* Der ist nicht frei, der will thun können, was er will, sondern der ist frei, der da wollen kann, was er soll. Nach *Leibniz* besteht für Gott gerade weil er der Allweise und Beste ist, die Notwendigkeit, das Beste zu wählen. Er nennt das die moralische Notwendigkeit. *Bonnet* beklagt es, dafs man das Wort moralische Notwendigkeit eingeführt habe. Denn auf diese Weise bezeichne man gerade die höchste Freiheit nämlich die sittliche als Notwendigkeit oder Zwang. „Zwang und Notwendigkeit, bemerkt *Lessing*, nach welchen die Notwendigkeit des Besten wirkt, wie viel willkommener sind sie mir, als hohle Vermögenheit, unter den nämlichen Umständen bald so bald anders handeln zu können. Ich danke dem Schöpfer, dafs ich mufs, das Beste mufs.« Bei *Goethe* heifst es: Unmöglich ist, was Edle nicht vermögen. Es ist kein schönerer Anblick in der Welt, als einen Fürsten sehen, der klug regiert, das Reich zu sehen, wo jeder stolz gehorcht, wo jeder sich nur selbst zu dienen glaubt, weil ihm das Rechte nur befohlen wird. Was ist des Freisten Freiheit? Recht zu thun.

Im sittlichen Charakter vereinigt sich die gröfste Gebundenheit an die sittlichen Ideen mit dem Gefühle der gröfsten Freiheit, und von hier aus erhellt, wie eine allgemeine Gesetzgebung

---

formung durch die bei höherer Entwickelung lauter werdende Vernunft bevorsteht, ist er allein vor diesem Wechsel gesichert, weil er für ihn keinen Sinn hat. Für ihn giebt es eine Fortentwickelung nur in der Annäherung an sein Ideal; jede andere Umformung ist gegen seinen Entwickelungsgang. Das Gute siegt am Ende doch immer. Der sittliche Charakter steht in Wechselwirkung mit der ästhetischen Weltauffassung; fördert sie, indem er die feinere Empfänglichkeit für ästhetische Verhältnisse weckt und erhält, und wird von ihr gefördert. Dadurch bewahrt er im allgemeinen vor heftigen Stöfsen des Gemüts und löst dessen Bewegungen in harmonische Regungen auf; er macht das Denken klarer und die Gefühle zusammenstimmender. In dem sittlichen Charakter suchte man zu allen Zeiten die wahre Glückseligkeit. Selbst auf den Leib wird ein gewisser beruhigender und verklärender Einflufs nicht zu leugnen sein. Denkt nicht den Menschen zu verschönern, sagte *Lavater*, ohne ihn zu verbessern, und denkt nicht, ihn gesund zu erhalten, fügte *Feuchtersleben* hinzu, ohne ihn moralisch zu erheben.“

sich mit dem Gefühle allgemeiner Freiheit vertragen kann. An sich ist ja jeder Charakter, gerade je abgeschlossener er ist, ganz individuell und ebenso seine Freiheit; worin *er* sich frei fühlt, fühlen alle anderen sich vielleicht unfrei, und eine Gesetzgebung, welche seine Maximen zu allgemeinen Gesetzen erhebt und unter welcher *er* sich glücklich fühlt, macht möglicherweise alle anderen unglücklich. Die Grundsätze des sittlichen Charakters *allein* sind fähig zur allgemeinen Gesetzgebung erhoben zu werden, so dafs die *Möglichkeit* geboten ist, dafs jeder sich unter solchen Gesetzen frei fühlen kann. Denn der sittliche Charakter allein bildet den vollendeten Abschlufs *jedes* Charakters. Wir haben hier die Voraussetzungen der beseelten Gesellschaft. Nur wo der Mensch von sittlichen Grundsätzen beherrscht wird, „wo die Pflicht, die jedermann obliegt, als von ihm selbst und durch seine eigene Vernunft ihm auferlegt betrachtet werden kann, dasjenige Joch ist sanft und die Last ist leicht“[1]. Der kürzeste und treffendste Ausdruck für solche Freiheit ist: „es ist meine Speise,“ Bedürfnis und Freude, den sittlichen Ideen gemäfs zu handeln.

Das ist ein Ideal, dem sich auch der Beste unter den Menschen nur von ferne nähert. Jeder hat Versuchungen zu fürchten, jeder hat seine schwache Seite, die moralische Freiheit der Menschen ist eine endliche Gröfse, die also erliegen kann. Eben darum wird sich kaum ein sittlicher Charakter ohne religiöse Ergänzungsgedanken abschliefsen können. Obwohl aber die sittliche Freiheit nicht *unendlich* grofs zu denken ist, so kann sie doch so grofs werden, dafs in der Reihe der gewöhnlichen Dinge kein Preis mehr zu finden ist, für welchen sie sich weggäbe, ja es können, wenn namentlich noch religiöse Momente hinzutreten, Zeiten kommen, wo das Gefühl der Freiheit so hoch steigt, dafs der Mensch gewifs ist, es könne ihn *überhaupt* nichts mehr aus der eingeschlagenen Bahn verrücken.[2]

Die *Zurechnung* hängt mit der Freiheit aufs engste zusammen.

---

[1]) *Kant.* Ausgabe von *Rosenkranz.* X, S. 216. Anm.

[2]) Man denke an die Äufserung des Apostel Paulus Römer 8, 38 f. Ich bin gewifs, dafs weder Tod noch Leben, weder Engel noch Fürstentum, noch Gewalt, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes, noch keine Kreatur mag uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserem Herrn.

Unter Zurechnung kann man zweierlei verstehen, einmal das Urteil, welches überhaupt die That zu dem Thäter rechnet, und zum andern die Verantwortlichkeit, welche die moralische Schuld des Thäters bezeichnet. Ersteres hängt mit der psychologischen, das zweite mit der moralischen Freiheit zusammen.

Eine That wird nur insofern zugerechnet, als sie gewollt war. Die Teile einer That, welche *nicht* gewollt, auch nicht vorherzusehen waren, stehen in keinem notwendigen Zusammenhange mit dem Willen, sondern sind als ein zufälliges, natürliches Ereignis aus der Zurechnung auszuscheiden. Aber auch für die Zurechnung der That, welche ganz, wie sie erfolgt ist, beabsichtigt war, giebt es Grade, welche sich nach der Stärke des Willens und darnach richten, wie tief dieser Wille aus der ganzen Person hervorgegangen ist. Denn von dem entschiedenen Willen des Charakters bis zu den flüchtigen Regungen eines Leichtsinnigen sind viele Zwischenstufen. Je entschiedener der Wille ist, um so stärker die Zurechnung, um so mehr ist die That nur Symbol des Willens. Äufserlich pflegt die Stärke des Vorsatzes nach der Gröfse der Hindernisse geschätzt zu werden, welche bei der Ausführung zu übersteigen waren. Die Zurechnung richtet sich hier darnach, wie weit das Handeln Ausdruck der psychologischen Freiheit ist. Dem Menschen bring ich nur *die* That in Rechnung wozu ihn ruhig der Charakter treibt. Denn blinder Mifsverständnisse Gewalt drängt oft den besten aus dem rechten Gleise. *(Schiller.)*

Allein es können unter Umständen auch die Teile einer That, welche selbst nicht beabsichtigt waren, es kann zuweilen auch die Unfreiheit zugerechnet werden, nämlich dann, wenn diese Unfreiheit der Ausdruck eines *früheren* Willens oder einer *früheren* Fahrlässigkeit gewesen ist. Unfrei ist eine Handlung unter anderen dann, wenn eine Begierde, trotzdem eine apperzipierende Vorstellungsreihe dafür vorhanden ist, doch nicht apperzipiert wird. (Nr. 3) Die Hemmung, welche hier auf die Apperzeption ausgeübt wird, geht entweder vom eigenen Willen des Handelnden aus, oder nicht. Im ersten Falle, werde nun überhaupt nicht apperzipiert, oder füge sich die Begierde der geschwächten apperzipierenden Vorstellungsmasse nicht, findet Zurechnung statt. Zwar kann nicht die jetzt geschehene That zugerechnet werden, denn dieser liegt unmittelbar keine Apperzeption und also auch

kein Wille zu Grunde, wohl aber mufs der Umstand, dafs die Apperzeption ausbleibt oder zu matt ist, auf einen früheren Willen zurückgeführt und also auch zugerechnet werden.[1]) Darum antwortet *Herbart* auf die Frage, wie vielfach ist eine böse Handlung unsere Schuld, eine gute unser Verdienst: so vielfach sie das Werk früherer schlechter oder guter Entschliefsungen ist."[2]) Der Grad der Zurechnung richtet sich auch hier darnach, wie weit dieser weiterzurückliegende Wille stark oder schwach, wie weit er die alleinige oder nur die mitwirkende Ursache des jetzigen Verhaltens ist und endlich, inwieweit das Ich, aus welchem der frühere Wille hervorgegangen ist, noch das jetzige Ich ist, d. h. wie weit der frühere Wille noch dem gegenwärtigen Ich zugerechnet werden kann. In letzterer Beziehung wird es häufig der Fall sein, dafs frühere Sünden sich zwar noch spät rächen, dafs sie ihren schädlichen Einflufs noch auf viel spätere Entschliefsungen ausüben, dafs aber unterdessen der Mensch ein ganz anderer geworden ist, dem man jetzt das früher Begangene streng genommen nicht mehr zurechnen kann. Bleibt jedoch die genaue Zusammengehörigkeit des früheren Ich mit dem gegenwärtigen bewahrt, so kann die Zurechnung einer jetzt geschehenen That weit in das frühere Leben zurückgreifen, soweit, als sie das Werk eines solchen Willens ist, welcher der Person, wie sie jetzt ist, noch zugerechnet werden mufs.[3])

Die Unfreiheit darf jedoch gar nicht zugerechnet werden, wenn entweder für die betreffende Begierde überhaupt keine apperzipierende Reihe vorhanden ist, z. B. bei mangelhafter Erziehung, oder wenn das Nicht-Apperzipieren von Ursachen bewirkt wird, welche nicht vom eigenen Ich abhängen. Zu den letzteren gehören namentlich die Einflüsse des Leibes. Diese können sich auf zweierlei Weise geltend machen, entweder

---

[1]) Dahin gehören auch die sog. *actiones libera in causa* s. darüber *Geyer*: Zeitschrift für exakte Philosophie, II, 231, z. B. wenn sich jemand „mildernde Umstände antrinkt".

[2]) *Herbart*, I, 574.

[3]) Es kann begegnen, dafs die Zurechnung noch einmal von neuem anfängt, wenn sich findet, dafs jener Wille einen früheren Willen zur Ursache hatte. Dem Verführten, nachdem er schon vollständig bösartig geworden ist, werden seine Verbrechen *ganz* zugerechnet, dieselben aber fallen noch einmal dem Verführer zur Last, und so rückwärts fort, wie lange sich noch irgendwo ein Wille als Urheber jener Verbrechen nachweisen läfst." *Herbart*, V, 85.

sie üben einen hemmenden Einfluſs auf die apperzipierenden Vorstellungen aus, oder sie treiben eine Begierde zu einer besonderen Höhe empor.[1]) Beides wird freilich meistens Hand in Hand gehen, der Erfolg ist immer der nämliche: eine wirksame Apperzeption kann nicht zu stande kommen. Auch hier sind wieder mancherlei Grade des leiblichen Einflusses möglich: es kann geschehen, daſs der organische Einfluſs nur zum Teil die Ursache ist, daſs nicht apperzipiert wurde, zum anderen Teil waren die Vorstellungen sich selbst überlassen. Hier trifft die Person nicht die ganze Schuld, aber doch ein Teil derselben. So urteilt man, wenn Milderungsgründe für ein Verbrechen angenommen werden. Übrigens hat man vielleicht nicht Unrecht, für die meisten Entschlieſsungen die Mitwirkung gewisser leiblicher Faktoren anzunehmen, welche nicht von dem Ich allein abhängen, vielleicht ist nur selten eine Erwägung und Wahl eine *rein* geistige. Wer möchte jeden Einfluſs der augenblicklichen Stimmung auch bei sonst ganz gesunden Menschen auf seine Entschlieſsungen leugnen!

Ist nun die Zurechnung völlig gleichbedeutend mit der moralischen Verantwortlichkeit? die Zurechnung rechnet die That zum Willen und diesen zur Person.

Jede That also, welche aus einer für das betreffende Indi-

---

[1]) Vgl. *Knop:* Die Paradoxie des Willens oder das freiwillige Handeln bei innerem Widerstreben u. s. w. Leipzig 1863 und *Spitta:* Die Willensbestimmungen und ihr Verhältnis zu den impulsiven Handlungen 1881. „Der *mente captus* ist in geistiger Gefangenschaft, lebt in einer Traumwelt. Falls der Kranke wieder gesund würde, käme unfehlbar ein entgegengesetztes Wollen in der nämlichen Person zum Vorschein. Diese Person — ganz abgesehen von ihrer sittlichen Bildung — würde zuverlässig durch bekannte Motive ganz anders determiniert sein; sie würde das Lächerliche und Gefährliche unfehlbar hinreichend scheuen, um sich nicht so bloſs zu stellen, wie der *mente captus* es thut. Sie würde frei sein, eben weil sie durch Gesetze und Sitten determiniert wäre und die wahren Folgen ihrer Handlungen voraussähe. Eben daraus schlieſst man ja auf Geisteszerrüttung, wenn der Mensch in seinen Handlungen und Urteilen nicht also determiniert wird, wie der Mensch bei gesundem Verstande.“ (*Herbart,* IX, 290 f.)

„Jeder psychisch Kranke entbehrt der Überlegung, der freien Wahl; er muſs nach krankhaften Faktoren wählen, er kann sich nicht selbst bestimmen. Was er thut, hat nicht *er* gethan, sondern ein Mechanismus in ihm, der keine Wahl zuläſst, sondern ihn zwingt, so und nicht anders zu handeln. Fällt die freie Wahl weg, so hört auch die subjektive Zurechnung auf.“ *Spielmann,* a. a. O. 503.

viduum möglichst vollkommnen Überlegung hervorgegangen ist, ist demselben auch vollkommen zuzurechnen. Und doch kann die eigentliche moralische Schuld, die Verantwortlichkeit, die man wohl auch die Zurechnung nennt, eine sehr geringe sein, dann nämlich, wenn dem Handelnden die der betreffenden Handlung das Gegengewicht haltenden Vorstellungen zum grofsen Teil ganz gefehlt haben. Die Apperzeption ist hier allerdings völlig ungestört und für das Individuum vollkommen vor sich gegangen, sie hat auch gewirkt, was sie wirken konnte: es ist also die That Ausdruck einer individuellen psychologischen Freiheit, aber das Individuum ist von Natur gedankenarm,[1]) oder eine mangelhafte Erziehung hat die sittlichen Begriffe nicht genug ausgebildet. Dies hebt die Zurechnung im psychologischen Sinne, die den Thäter für die That aufsucht, nicht auf, (diese kann sogar noch bei gewissen Handlungen Geisteskranker stattfinden) aber die moralische Verantwortlichkeit wird dadurch bedeutend vermindert, ja sie kann völlig verschwinden. Die moralische Verantwortlichkeit setzt zunächst voraus, dafs die betreffende That vollkommen zugerechnet werden mufs im psychologischen Sinne, dann aber noch, dafs die Überlegung nicht nur eine individuelle, sondern auch eine sonst möglichst vollkommene gewesen sei. Unter letzterer verstehen wir eine Überlegung, in welcher sich auch *alle* der That das Gegengewicht haltenden Vorstellungen, nicht blofs alle die, welche ein Individuum gerade besitzt, sondern welche es besitzen *soll*, zur Geltung gekommen sind. Man hat sich gewöhnlich so ausgedrückt: *die* That ist unsere moralische Schuld, deren Gegenteil für uns auch möglich war. Wir können das insofern annehmen, als wir hinzufügen: deren Gegenteil *abgesehen von dem herrschenden Willen* möglich war. Sehen wir von dem entscheidenden Willen des Charakters ab, und nehmen wir an, die Gründe für und wider eine Handlung stellen sich dem inneren Auge objektiv dar, dann ist anfangs das eine sowohl als dessen Gegenteil möglich, es würde sich jedoch allmählich sicherlich der Sieg dem Guten oder doch dem Besseren zuwenden. In solchen Fällen weifs der Mensch *alles,* was für und

[1]) Daher *Herbart* sagt: die Tugend lasse sich nur einem kräftigen Stamme einpflanzen.

wider eine Handlung spricht, er hält sich dasselbe auch gegenwärtig, dann aber wird dieser objektiv vor sich gehende Verlauf noch einmal von dem subjektiven Teile des Charakters, dem eigentlichen Charakter apperzipiert. Dadurch werden gewisse Motive über ihre eigene Kraft verstärkt, andere geschwächt, und der Entschlufs wird gefafst, indem lediglich der herrschende Wille den Ausschlag giebt. Der Mensch spricht: ich weifs alles, was nur jemand sagen könnte, aber *ich* nehme es auf *mich*. Hier ist die psychologische Zurechnung wie auch die moralische Verantwortlichkeit und damit Straffälligkeit[1]) vollständig vorhanden.

Mit dem allen, sagt vielleicht der absolute Indeterminist, ist die eigentliche Frage noch gar nicht berührt. Diese geht dahin: Ist denn der Mensch auch Urheber seines Charakters? d. h. aller der Vorstellungen und Vorstellungsreihen, welche seine Entschliefsungen bestimmen? Hier wird zunächst eine Trennung vorgenommen, welche nicht gemacht werden kann noch darf. Man unterscheidet die Person von ihrem Charakter und fragt, ob erstere Ursache des letzteren sei. Man denkt sich, es könne eine Person sich von ihrem Charakter lossagen, könne einen anderen und wieder anderen annehmen, und an und für sich doch dieselbe bleiben. Allein die Trennung zwischen Person und ihrem Charakter ist nur eine begriffliche. Theoretisch stellt man wohl das reine Ich dem empirischen, als zwei verschiedene Begriffe einander gegenüber, aber ein reines Ich giebt es in Wirklichkeit nicht, in Wirklichkeit existieren nur Personen, die durch besondere Merkmale, individuelle Züge charakterisiert sind; das reine Ich ist eine blofse Abstraktion, die wohl oft zu wissenschaftlicher Genauigkeit vorgenommen werden mufs, die indes nicht als ein besonderes Wesen neben dem empirischen Ich gedacht werden darf. Was man daher dem Charakter zurechnet, rechnet man eben damit auch der Person zu, sie ist nichts ohne ihren Charakter.[2])

[1]) Die Straffälligkeit erfordert nicht immer volle Verantwortlichkeit, denn wenn auch Verantwortlichkeit völlig ausgeschlossen wäre, „müfste doch gestraft werden, einmal weil die Androhung der Strafe ein zurückhaltendes Motiv ist und sodann weil die Unverbesserlichen nicht immer von neuem gegen die Gesellschaft losgelassen werden dürfen". *Wiener*: Die Freiheit des menschlichen Willens. 1894.

[2]) *Thilo*, Die Wissenschaftlichkeit der modernen spekulativen Theologie. S. 337.

Zum anderen, *wenn* eine solch abstrakte Person in einer intelligibeln Welt existierte und sie bestimmte sich dann zu einem individuellen Charakter, so folgte derselbe entweder mit innerer Notwendigkeit aus dem reinen Ich oder nicht. Im letzteren Falle wäre der Zusammenhang zwischen dem reinen Ich und dem Charakter zerrissen, letzterer wäre dem ersten nur durch Zufall angeheftet. Unter diesen Umständen dürften indes auch die Entschlüsse des Charakters nicht dem reinen Ich zugerechnet werden, noch viel weniger, als man dem Manne die Knabenstreiche zurechnet. Die Einheit des Ich ist zerbrochen, das reine Ich steht mir, dieser individuell bestimmten Person, als eine völlig fremde gegenüber, was diese thut kann nicht mir, und was ich thue nicht dieser zugerechnet werden.

Oder der individuelle Charakter ist mit Notwendigkeit aus dem reinen Ich hervorgegangen. Diese Notwendigkeit darf man sich aber, da sie in einem Ich und zwar in einem reinen Ich, von welchem alles, was nicht zum Ich gehört und von ihm abhängt, fern zu denken ist, nicht als eine unbewufste, nicht-gewollte Notwendigkeit denken. Dann kommt diese Rede jedoch, indem hier schon der Begriff des *reinen* Ich durch Annahme von Überlegung und Willen verunreinigt ist, auf den oben besprochenen Fall zurück, wo ein früherer Wille einen später gefafsten Entschlufs zur Folge hatte: es wird ein Wille als die Ursache eines anderen angesehen. Meint man indessen, die Zurechnung erfordere, dafs für jeden Willen wieder ein Wille als dessen Urheber angenommen werde, so erhält man eine unendliche Reihe; der Wille, den die eigentliche Zurechnung treffen sollte, liegt in unendlicher Ferne d. h. er ist nicht vorhanden und die ganze Zurechnung verschwindet.

Vielmehr hat der Wille, sowie die Person, *deren* Wille er ist, den letzten Grund in etwas, was noch keine Person und kein Wille ist. Darüber mögen zum Schlufs noch einige allgemeine Gesichtspunkte mehr angedeutet als ausgeführt werden.

Wenn der Mensch sich selbst Gegenstand der Beobachtung wird, so findet er sich bereits durch mancherlei individuelle Merkmale charakterisiert, welche ohne sein Zuthun entstanden sind und sich fortdauernd regen. Was er findet, ist der objektive Teil des Charakters, welchem der subjektive, als der beobachtende

gegenübersteht. Die individuellen Charakterzüge des ersteren haben ihre Grundlage in dem Gedankenkreise, der bei den verschiedenen Menschen verschieden ist, und den darin wurzelnden Gefühlen und Begierden, in der Menge, der Stärke und den Verbindungen der Vorstellungen, in den organischen Einflüssen, welche die Vorstellungsreihen teils verzögernd, teils beschleunigend begleiten und ein schnelleres oder langsameres Abweichen vom oder Hinneigen zum Gleichgewicht bedingen, in dem damit zusammenhängenden Temperament, Gemeingefühl und anderen Faktoren. „Diese Momente haben mitunter lange bevor der subjektive Teil des Charakters hervortritt und an der Konstitution des Inneren teilnimmt, eine Stärke, zusammenhängende Festigkeit und Dauer gewonnen derart, dafs für eine mangelhafte und einseitige Auffassung der Charakter früher, als die psychische Möglichkeit erlaubt, scheint fertig zu sein.“ [1]) Wie beschaffen ein so gebildeter objektiver Charakter ist, wird sich hauptsächlich zeigen in dem, was er treiben, haben und dulden will. Es ist leicht ersichtlich, was in dieser Beziehung die ersten Jugendeindrücke, das angeborene Naturell und die absichtliche Erziehung wirken können.

Dies aber kann dem Individuum, da es ohne dessen Zuthun in ihm entstanden ist, nicht zugerechnet werden, wohl aber können andere Menschen einen grofsen Teil der Schuld oder des Verdienstes daran haben, insofern diese wenigstens teilweise Urheber des objektiven Charakters jenes Individuums sind.

Aus dieser objektiven Grundlage bilden sich die ersten Anfänge des eigentlichen Ich. Dessen Natur ist es nun, einmal nur in diesen Vorstellungsreihen seinen Sitz zu haben und andererseits doch ihnen allen als das Subjektive, auf welches sie bezogen werden, gegenüberzustehen. Gewisse dieser Vorstellungsreihen werden zu dem eigentlichen Ich in einer innigeren Verbindung als andere stehen und werden die ersten selbstbewufsten Apperzeptionen bewirken. Ein derartiges Erwachen des subjektiven Teils hat man sich selbstverständlich verglichen mit dem bisherigen Verhalten nicht als ein plötzliches, vollkommen anders geartetes Ereignis in der Seele zu denken, sondern es geschieht dies nur sehr allmählich. Aber von da an, wo mit Bewufstsein die Apperzeption

[1]) *Strümpell,* Die Vorschule der Ethik. 1844, S. 158.

vollzogen wird, wird auch der Charakter zum Teil das eigene Werk des Ich. Die einzelnen Teile des bisher rein objektiven Charakters werden jetzt den Prozessen der Erwägung, Erwählung und Entschliefsung unterworfen, und hierbei wird sich der subjektive Teil des Charakters bilden, indem er entweder den objektiven bestätigt, oder mifsbilligt und verändert.

Im ersten Falle, wenn aufserdem die einzelnen Teile des objektiven Charakters untereinander schon eine gewisse Gleichartigkeit zeigen, kommt der Mensch bald zur Einheit mit sich selbst oder zur psychologischen Freiheit.[1] Soll diese Freiheit die volle sittliche Freiheit sein, dann müfste der Mensch beim Hervortreten der eigentlichen Subjektivität sich finden als durchweg erwählend das Gute und verwerfend das Böse. „Das gute Herz müfste sich verklären zur schönen Seele .... Aber das harmonische Gleichmafs aller Neigungen und die ruhige Sicherheit der Entschliefsungen, die den sittlichen Beifall an eine solche Individualität fesseln könnte, sind fast eine ideale Voraussetzung.“[2] Wohl für jeden Charakter, den sittlichen wie den nicht-sittlichen, wird ein Kampf zwischen dem objektiven und dem subjektiven Teile zu bestehen sein. Denn die Teile des objektiven Charakters sind fast in jedem Individiuum viel zu mannigfaltig, untereinander widersprechend und wechselnd, als dafs sie sich ohne weitere Umformung zu *einem* herrschenden Willen, worauf ja der eigentliche Charakter beruht, vereinigen liefsen. Geschieht nun diese Umformung, und damit die Konzentration des objektiven Charakters, dann bildet sich der Charakter zur psychologischen Freiheit aus; geschieht dies noch aufserdem im Sinne der sittlichen Ideen, dann wird jene Einheit mit sich selbst zur sittlichen Freiheit und „der Cha-

[1]) „Gewöhnlich sucht der Mensch, der sich selbst betrachtet, nur sich *auszusprechen* .... Das Bemühen, sich aufzufassen, wirkt unmittelbar als ein Bemühen, sich zu befestigen; denn das Festere wird dadurch vor dem minder Festem noch mehr im Bewufstsein hervorgehoben. Der Mensch kommt dadurch leicht zu irgend einer Art von Einheit mit sich selbst. Hierin liegt ein Wohlgefühl, was mächtig genug ist, sich der inneren Censur Meister zu machen. So erheben sich die Hervorragungen des Objektiven zu Grundsätzen in dem Subjektiven des Charakters; und die herrschenden Neigungen sind nun legalisiert.“ *Herbart*, X. 120. Pädag.

[2]) *Hartenstein*, Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, 1844. S. 445.

rakter steht als Herr des Verlangens im Dienst der Ideen." „Die Gesamtheit nun aller Überlegungen und Thätigkeiten, durch welche der Einzelne sich selbst als Gegenstand des beharrlichen sittlichen Beifalls zu erscheinen versucht, vereinigt sich in dem Begriffe der *sittlichen Selbstbilduug.*[1])

Mit dem bewufsten Festhalten oder Umgestalten des objektiven Charakters beginnt die Zurechnung, denn es beginnt der Charakter selbst mit das eigene Werk der Person zu werden, und es kann das, was im objektiven Teile des Charakters *anderen* Personen, als den Urhebern zugerechnet werden mufs, nun nachdem dies mit vollem Bewufstsein festgehalten wird, dem Individuum selbst noch einmal zugerechnet werden. Diese Zurechnung nimmt dem einen nicht, was sie dem anderen giebt.

Der Charakter des Menschen hat demnach drei Bestandteile, er ist zum Teil mit der Individualität *angeboren*, zum anderen Teil *anerzogen*, sei es absichtlich oder zufällig, zum dritten ist er *selbst erworben.* „Die Moralität eines jeden ist das Produkt seiner äufseren und inneren Lebensgeschichte, zu welcher letzteren aber allerdings sein eigenes Wollen gehört. Wer wenigstens nicht schwere Verirrungen zu bereuen, nicht bittere Vorwürfe über Gethanes oder Unterlassenes sich zu machen hat und sich in der sittlichen Selbstbeherrschung auch für die Zukunft sicher fühlt, hat doch nicht Ursache, auf seine Tugend stolz zu sein; denn die Mittel dazu und die gute Stunde, in der er zum erstenmal von dem inneren unvergänglichen Werte des Guten ergriffen wurde und bewufst das Gute zu wollen anfing, verdankt er nicht sich selbst, sondern seinem gütigen Geschicke. Es ziemt ihm, dies dankbar anzuerkennen und zu bedenken, dafs wem viel gegeben ist, von dem auch viel gefordert wird."[2])

Endlich bedarf es nach den vorangegangenen Erörterungen kaum der Bemerkung, dafs man den Charakter nicht als etwas unveränderlich Feststehendes, als etwas, was unter allen Umständen sich selbst gleich bleibt, anzusehen hat, sondern als etwas, welches hier niemals so ausgebildet ist, dafs die äufseren und inneren Lebensschicksale gar keinen Einflufs mehr darauf ausüben

---

[1]) Vgl. das Weitere bei *Hartenstein* a. a. O. S. 440.

[2]) *Drobisch,* a. a. O. S. 91.

könnten. „Der Fluſs der Zeit geht nicht neben den menschlichen Gemütern vorbei, sondern er geht durch sie hindurch, das heiſst, er geht nicht, wie das Wasser an den Wänden der Röhre vorüber, sondern gleich dem elektrischen Strome durch die Substanz, auf deren eigene Natur es ankommt, ob sie ihn leiten oder hemmen werde.“ [1])

---

[1]) *Herbart*, IX, 364. Die Litteratur über Freiheit und Zurechnung s. *Volkmann v. Volkmar*, Psychologie § 151.

Über das Verhältnis der Religion zur Moral.

Moral und Religion stehen im Verhältnis einer gegenseitigen *Ergänzung*. Nicht aber so, als ob die sittliche Einsicht an und für sich nicht klar und selbständig herausgebildet werden könnte ohne Hinzunahme gewisser Lehren der Religion, oder als ob der Inhalt dessen, was die Moral für das menschliche Verhalten als absolut mustergiltig vorschreibt, unsicher wäre ohne die Bestätigung durch irgend welche religiöse Sätze. Die sittliche Einsicht beruhet auf einer unmittelbaren Evidenz, der religiöse Glaube dagegen nicht. Die sittliche Erkenntnis bedarf zu ihrer Reinheit nicht der religiösen Erkenntnis; vielmehr dient die sittliche Einsicht zur Läuterung der religiösen Vorstellungen. Handelt es sich aber um Ausführung dessen, was die Ethik vorschreibt, handelt es sich um sittliche Bildung, um Besserung, handelt es sich um einen sicheren Halt im Leben, kurz handelt es sich um eine Menge von Bedürfnissen, welche die Moral mit Rücksicht auf die wirklichen Zustände der Menschen anregt, handelt es sich darum, das Schwache zu stärken, das Kranke zu heilen, das Niedergeschlagene zu erheben, so ist da die Religion die notwendige Ergänzung der Ethik.

Gehen wir der Sache etwas näher nach.

Weder die sittliche Einsicht bedarf zu ihrer Evidenz der Religion, noch bedarf das sittliche Wollen, um als absolut vortrefflich zu gelten, einer Auffassung nach religiösen Rücksichten.

Um zu erkennen, was löblich und schändlich, was gut und böse, schön und häfslich ist, mufs die Aufmerksamkeit auf das gerichtet werden, aus dessen deutlicher Vorstellung diese Urteile sich jedem Einzelnen unmittelbar ergeben. Der Mensch fühlt

sich mit seinem Innern an diese Urteile gebunden, er selbst ist es, der so urteilt, keine fremde Stimme redet dabei in ihn hinein. Wie weit diese Einsicht gelingen mag, in welchen widersprechenden Beurteilungen sie sich ergehen mag, dies darf kein Grund sein, dasjenige, was Gegenstand einer unmittelbaren Erkenntnis ist, so ansehen zu wollen, als ob die Einsicht in dasselbe erst von irgend welchen mittelbaren Einsichten oder Überlieferungen, an welche der Zweifel so leicht sich anhängt, erst recht gewonnen werden könnte. Kein Zeugnis über Wahrheit und ewige Giltigkeit, also auch Göttlichkeit einer Lehre ist sicherer, als das Zeugnis der unwandelbaren Urteile über gut und böse, gerecht und ungerecht, schön und häfslich. Man erfülle nur die Bedingungen, welche dazu gehören, diese Urteile rein und lauter zu gewinnen. Diese Bedingungen sind uns weder unbekannt, noch unmöglich zu erfüllen. Es giebt zu jeder Zeit und in jedem nicht ganz verroheten Volke einen gewissen Bestand der sittlichen Einsicht, welcher niemals die Entschuldigung einer verwerflichen Handlung aus völliger Unwissenheit und Beurteilungsunfähigkeit rechtfertigt. Die gewonnene sittliche Einsicht ist ein Gut, welches sich im Zusammenhange der menschlichen Kultur forterbt und immer von frischem sich erneuert, reinigt und vervollständigt. Man achte z. B. als Christ auf die moralischen Aussprüche eines *Sophokles* und überhaupt auf die Äufserungen des sittlichen Gefühls bei diesem Dichter, und es müfste eigen zugehen, wenn es uns dabei nicht etwas warm ums Herz würde. Vieles freilich von dem überlieferten ethischen Gedankengut mufs sich mit der Zeit abklären, denn die sittlichen Urteile sind weder angeboren noch entstehen sie plötzlich. Vielmehr hat sich die Menschheit und mufs sich jedes Volk, soweit unsere Kenntnis reicht, erst aus viel Roheit und aus falschen Urteilen in langsamer Entwickelung zur wahren sittlichen Einsicht erheben. Dazu haben Dichter, Philosophen, Priester, Gesetzgeber u. a. aufserordentlich viel beigetragen, und insofern ist der Einflufs der Religion auf die Entstehung der sittlichen Urteile ein sehr erheblicher gewesen.

Schwieriger dürften sich manche in den Gedanken finden können, dafs die Bestimmungen über den eigentlich sittlichen Wert eines Wollens nicht davon abhängen, ob er dabei reli-

giösen Motiven folgt oder nicht. Aber soll das Wohlwollen erst dann wahrhaft würdig sein, wenn es nicht rein und nicht ohne Nebenrücksichten dem Wohle des anderen sich widmet, sondern erst aus gewissen religiösen Vorstellungen die Motive dazu entlehnt; also nicht wohl will um dessentwillen, auf den das Wohlwollen eigentlich gerichtet ist, sondern um eines anderen willen? Soll die Rechtlichkeit dann eigentlich noch nicht lobenswert sein, wenn sie Recht thut, um das Mifsfällige des Streites zu vermeiden? Soll Dankbarkeit dann erst Dankbarkeit sein, wenn ich demjenigen *unmittelbar* die Dankbarkeit verweigere, welcher mir aus Wohlwollen wohlgethan hat, und ihn nur als Werkzeug irgend eines höheren Willens betrachte? Oder gehört zur Güte des sittlichen Wollens, dafs es nicht sowohl den aus der Beurteilung der vorliegenden Verhältnisse sich ergebenden Motiven der eigenen sittlichen Einsicht folgt, sondern immer erst noch eines höheren gebietenden Willens bedarf? Wie mag eine solche religiöse Begründung des Wohlwollens mit den Worten der heiligen Schrift Matth. 5, 48 stimmen, wo es mit Rücksicht auf das reine unmotivierte Wohlwollen heifst: „Ihr sollt vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist." Es müfste dann entweder das Gleichwie so angedeutet werden, als sollte es einen Unterschied, also ein Nichtgleichwie bedeuten, oder man müfste auch dem Wohlwollen Gottes ebenfalls religiöse Motive, nämlich Rücksichten auf einen Höheren, unterlegen. Dafs aber die Heiligkeit Gottes nicht anderer Art ist, als die für die Menschen geltende, wird durch jene Stelle besonders versichert. Auch sonst wird man kaum einen Ausspruch Jesu finden, dafs das Gute nur gut sei, wenn es aus religiösen Motiven geschehe. Man achte besonders in Jesu Gleichnissen auf die handelnden Personen. Diese üben Barmherzigkeit oder Unbarmherzigkeit, Dankbarkeit oder Undankbarkeit, Treue oder Untreue, Fleifs oder Trägheit u. s. w. ohne alle religiöse Motive. Und ohne jede Beziehung zur Religion wird dies gelobt oder getadelt. Ferner, wenn gesagt wird, dafs der heilige Geist, d. i. der Geist Gottes in dem Menschen das Gute wirke, so liegt darin, dafs die Heiligkeit Gottes mit der des Menschen von gleicher Qualität ist; und da der heilige Geist nicht selbst wieder durch religiöse Motive getrieben wird, so folgt daraus mit völliger Evidenz, dafs der ab-

solute Wert des Sittlichen keineswegs auf religiösen Motiven beruht. Hier gilt das Wort Luthers: so etwas wider das natürliche Licht der Vernunft ist, wieviel mehr wird es wieder des heiligen Geistes Licht sein! Die entgegengesetzten Meinungen zu hegen und zu befestigen, dürfte weder der Moral, noch auch der Religion sehr förderlich sein. Sogenannte Hypergerechtigkeiten, Hypergüter, Hyperdankbarkeiten, wie sie von verworrenen Köpfen bezeichnet sind, sind noch schlimmer, als die Vorstellungen von einem sogenannten Hypersein. Letztere sind blofs theoretische Irrtümer, erstere zugleich auch praktische Verirrungen. Dergleichen Verirrungen gegenüber ist es sehr wohlthuend, solchen Äufserungen erleuchteter Männer zu begegnen, wie die eines *Saurin*, welcher in seinen berühmten Predigten es nicht verschmäht die Heiligkeit mit dem Begriff der Schönheit zu verbinden, und selbst im Gebiet der religiösen Moral den absoluten Beifall am Guten im Gegensatz zu den Motiven der Furcht und der Hoffnung, als das, worauf es ankommt, hervorhebt.[1])

Dafs der sittliche Mensch in seinem Wollen und Handeln mehreren Motiven zugleich folgen kann und folgt, ist natürlich nicht zu verwerfen, vorausgesetzt, dafs die Motive mindestens frei von sittlichem Tadel sind. Gehorsam, Dankbarkeit, Liebe gegen Gott oder Furcht vor ihm sind sehr wirksame, zumeist auch notwendige Verstärkungen der Motive zum Guten. Verehren wir ein höchstes Wesen von Heiligkeit und Güte, schwebt der Ge-

[1]) So heifst es z. B. in der Predigt von der Heiligkeit über den Text: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig: „Die Heiligkeit Gottes hat lauter reine Bewegründe. Er hat nichts zu fürchten, er hat nichts zu hoffen; und doch ist er heilig. Er kennt die Heiligkeit; *er giebt ihr Beifall;* er übt sie aus. Sehet, das ist der ganze Inhalt seiner Sittenlehre. Das mufs auch unser Muster sein. Man will zwar dadurch jene grofsen Bewegungsgründe von Furcht und Hoffnung nicht verwerfen, welche die Religion selbst geheiligt hat, und die so grofsen Eindruck auf solche Wesen machen, welche sowohl fähig sind, glückselig als elend zu sein. Allein es mufs doch nicht erst allemal nötig sein, dafs man uns die Abgründe der Hölle eröffne, und die Schätze des Paradieses aufthue, wenn man uns etwa zu der oder jener Tugend bewegen soll. Die Tugend ohne Eigennutz lieben, *das ist das Kennzeichen der wahrhaften Hoheit der Seele, und des christlichen Heldenmutes.* Wir müssen uns also gewöhnen den Gesetzen der sittlichen Ordnung aus Wohlgefallen an derselben zu folgen u. s. w." Siehe *Saurins* Predigten, Bd. IV, Nr. 4. Vgl. *O. Flügel: Jakob Saurin* als Moralist. In Zeitschr. f. ex. Philosophie, V. 205.

danke an sein Wollen uns vor, so gewinnt die Ausführung dessen, was wir an sich für gut, lobenswert, pflichtmäfsig erkennen, einen verstärkten Antrieb. „Denn das ist die Liebe zu Gott, dafs wir seine Gebote halten; und seine Gebote sind nicht schwer." 1. Joh. 5, 3. Ist es nicht sonst schon in vielen menschlichen Verhältnissen so, dafs Liebe und Achtung gegen andere, welche wir gleichsam als Zuschauer unseres Thuns betrachten, dem eigenen sittlichen Wollen eine Kraft und Ausdauer verleiht, welche es sonst wohl nicht hätte? „Der Glaube an ein ewiges und vollkommenes Wesen rechtfertigt und stützt die idealen Anschauungen des Gewissens, vertieft jedes Schuldbewufstsein, stützt jede begründete Hoffnung und hilft dem Willen mit einer richtenden Gottesstimme in allem Schwanken der Versuchungen.[1])

Die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang, lautet ein alter Spruch. Ein anderer heifst: Dein Lebelang habe Gott vor Augen und im Herzen, und hüte dich, dafs du in keine Sünde willigest noch thuest wider Gottes Gebot. Sollen wir dem unrecht geben? Das sei ferne! Dabei mufs Gott stets als der sittlich Vollkommene gedacht werden. Man weifs jedoch, wie schwer die Menschheit diesen Gedanken fafst und festhält, wie sie wohl nie ohne göttliche Hilfe diesen Standpunkt würde erstiegen haben und wie gerade in diesem Punkte eine geläuterte Sittenlehre auf die Gotteslehre heilsam eingewirkt hat. Die Kulturgeschichte zeigt die Kämpfe und Anstrengungen, mit welchen sich reinere und edlere sittliche Vorstellungen allmählich aus den überkommenen religiösen Vorstellungen emporgearbeitet haben. Man denke an den bekannten Gegensatz der griechischen Dichter (*Hesiod*, *Pindar* und die Tragiker) und der Philosophen (*Xenophanes*, *Sokrates*, *Plato*, *Aristoteles*) gegen die rohen und unwürdigen Göttervorstellungen des Volks und des Kultus. Namentlich an die Warnung, den Göttern keine sittlich verwerflichen Handlungen beizulegen, und an den Gegensatz gegen die Vorstellungen von einer neidischen oder auf die Menschen eifersüchtigen Gottheit. Man denke an den Unterschied der priesterlichen und prophetischen Vorstellungsweise im A. T. und an die Abhängigkeit einer reinen Auffassung der christlichen Lehren von dem sittlichen und intellektuellen

[1]) *Drumond*, Das Naturgesetz in der Geisterwelt. 148.

Bildungszustande derjenigen Völker, denen sie zugebracht wurden, ja an die häufig in der Geschichte vorgekommene Überwucherung christlicher Ideen durch grofse moralische Roheit. Ist doch in sogenannten kultivierten Zeiten das Berufen auf den Willen Gottes zu den gröfsten Scheufslichkeiten gemifsbraucht worden? Wenige Religionsparteien können davon sich freisprechen. Und sogar jetzt sind wir noch nicht sicher, dafs nicht unter der Devise: Gott will es! mit dem Symbol des Kreuzes oder des Halbmondes ähnliches geschieht.

Soll also die Religion nicht zum Deckmantel eigener Willkür und Gelüste dienen, soll sie eine Leuchte sein für die moralische Einsicht und in würdiger Weise Stab und Stecken bieten für unseren sittlichen Wandel, so müssen vor allen Dingen die Vorstellungen von dem, was das höchste und mächtigste Wesen will und von uns verlangt, in möglichster sittlicher Reinheit gehalten werden. In der Offenbarung des N. T. sind zwar die Vorstellungen von dem, was Gott will und verlangt, in sittlicher Reinheit gegeben, diese Reinheit aber ist und wird nur zu leicht durch ungeläuterte menschliche Gedanken getrübt. Deshalb ist der Theologie eine gründliche und reine Ethik durchaus unentbehrlich. Oder soll sie meinen, dafs der Heilige des Evangeliums in unseren Augen an seiner Heiligkeit irgend verlieren könne, wenn wir das Bild seines Lebens mit geläuterten ethischen Vorstellungen und Gefühlen betrachten? oder hätte er die strengste Beurteilung zu scheuen? Glaubt nun eine rechtschaffene Theologie nicht dadurch die Vorstellungen von dem heiligen Willen Gottes in zureichendster Weise zeichnen zu dürfen, dafs sie die vorhandenen und überlieferten Vorstellungen und Theorieen davon unkritisch zusammenfafst, so erkennt sie damit die Befugnis, ja Dringlichkeit einer läuternden Kritik an. Was soll aber nun die eigentlichen Ausgangs- oder Stützpunkte der Kritik bilden? Die Antwort bietet die oben dargelegte Ethik nach ihren fünf Ideen. Nach ihnen ist ja auch schon längst der Gottesbegriff bestimmt. Man redet, sagt *Herbart*, Worte ohne allen Sinn, wenn man von Gott spricht, ohne ihn sogleich in demselben Augenblicke zu denken als den Heiligen, dessen Wille zur Einsicht stimmt; als den Erhabenen, dessen Macht sich am Sternenhimmel und in dem Wurm offenbart; als den Gerechten, der schon in den mosaischen Gesetzen

erkannt wird; als den Vergelter, vor welchem der Sünder sich fürchtet, solange ihm nicht Gnade verkündigt wird.[1])

Dafs diesen Bestimmungen die im obigen gezeichneten sittlichen Ideen zu Grunde liegen, ist leicht ersichtlich.

Die göttliche Heiligkeit, vermöge deren Gott nur das Gute billigt, will und vollzieht, entspricht der Idee der inneren Freiheit; die göttliche Weisheit und Allmacht entspricht der Idee der Vollkommenheit; die göttliche Güte und Liebe entspricht der Idee des Wohlwollens; die richtende und die vergeltende Gerechtigkeit Gottes entspricht einesteils der Idee des Rechts, andernteils der Idee der Vergeltung.

Also um eine deutliche Einsicht zu gewinnen, was unter den genannten göttlichen Eigenschaften zu verstehen sei, haben wir dieselben nach der Physiognomie der sittlichen Ideen zu deuten. Jede andere Deutung würde leicht zu einer Menge von Unangemessenheiten und Widersinnigkeiten führen. Ebenso haben wir uns bei der Frage: ob es nicht aufser den obigen Bestimmungen der wesentlichen Eigenschaften des göttlichen Willens noch andere sittliche Eigenschaften desselben gebe, die nicht durch jene Bestimmungen befafst werden, dabei zu beruhigen, dafs mit den fünf sittlichen Ideen die Reihe der sittlichen Musterverhältnisse abgeschlossen ist, also ein Zuwachs von derartigen Grundverhältnissen nicht denkbar ist. Wir können nichts mehr thun, und es kann von uns nichts mehr verlangt werden, als durch die würdigsten Vorstellungen von dem, was gut und schön ist, nach bestem Wissen und Gewissen das heilige Wesen Gottes zu denken.

Nun aber erhebt sich die Frage nach der *Realität* Gottes. Die Ethik kann wohl die Idee Gottes als des Heiligen zeichnen. Allein mit einer blofsen Idee ist dem Glauben nicht gedient. Es sind sehr reale Mächte, von denen der Mensch sich gedrückt und sein Streben zur Sittlichkeit gehemmt fühlt. Eine Hilfe kann ihm also nur von einer realen Macht, nicht von einer blofsen Idee kommen.

Worauf stützt sich nun der Glaube an die Realität oder Existenz eines heiligen, allmächtigen Gottes? Der Wunsch danach mag wohl aus der eigenen Hilfsbedürftigkeit und aus der

[1]) Encykl. N. 218.

Sehnsucht nach wirklicher Hilfe abgeleitet werden, nimmermehr aber folgt Gewifsheit oder auch nur Wahrscheinlichkeit der Existenz des Gewünschten aus der Würde desselben. Man fragt nach objektiven Beweisen für das Dasein Gottes.

Darüber kann hier nicht gehandelt werden.[1] Bei Erörterung des Verhältnisses von Religion und Moral, wird die Religion als fast begründet, der Glaube an die Existenz Gottes als völlig gesichert angesehen.

Soviel über die Unentbehrlichkeit der sittlichen Einsicht für eine würdige Gotteslehre. Wir haben jetzt dasjenige Verhältnis der Religion zur Moral zu betrachten, wonach sie nicht allein eine ergänzende Wirksamkeit auf das Wollen und Vollbringen des Guten ausübt, sondern auch sonst noch in uns wichtigen Angelegenheiten eine Befriedigung gewährt, welche von der blofsen Moral nicht erwartet werden kann. Schliefsen wir unsere Betrachtung an das, worauf die Moral als Pflichten-, Tugend- und Güterlehre hinweist, und an das, was in dem wirklichen Verhalten der Menschen stattfindet.

Beginnen wir zunächst mit der sittlichen Einsicht.

Mufs die sittliche Einsicht auf selbständigen, und nicht erst durch gewisse religiöse Lehren dargebotenen Grundlagen beruhend angenommen werden; und hat man sich im Gegensatz zu einer religiösen Anthropologie, welche den Menschen so tief herabsetzt, als ob er gänzlich unfähig wäre, durch eigenes Nachdenken ein sicheres Urteil über gut und böse zu gewinnen, an die bestimmten Aussprüche der christlichen Urkunden, im besonderen an das Urteil des Apostels Paulus im Briefe an die Römer 2, 14. 15 zu halten, wonach selbst den Heiden, welche vom mosaischen Gesetze nichts wissen, soviel sittliche Beurteilungsfähigkeit und wirkliche sittliche Einsicht zugeschrieben wird, dafs sie für ihre Sünden verantwortlich erklärt werden: so ist doch die Möglichkeit der sittlichen Einsicht in Thesi noch immer nicht die Wirklichkeit derselben in Praxi. In dem einen Fall ist sie hell, in einem anderen dunkel und verworren; bei einem Individuum ist sie vorhanden, bei einem anderen fehlt sie. Andauernde Besinnungen und gegen-

---

[1] Vgl. *O. Flügel,* Die Religionsphilosophie in der Schule *Herbarts*, 1894. 50 Pfg.

seitig sich ergänzende Betrachtungen vieler Menschen sind nötig, um wenigstens mit den Hauptsachen ins Klare zu kommen. Welche Schwierigkeiten und Skrupel es aber auch dann noch giebt, wenn es sich um Anwendung der gewonnenen Einsicht auf besondere Fälle handelt, ist bekannt. Hier nun, wo so sehr dringende Ansprüche an das Handeln und zwar an ein schnelles Handeln ergehen, aber das Urteil über das Rechte und Unrechte unsicher ist, ist die Religion von gröfster Wichtigkeit für die Festigkeit und Aufhellung der eigenen sittlichen Einsicht. Die Religion giebt uns für solche Fälle ohne längeres Besinnen klare Imperative. Diese sind durch den Unterricht fest eingeprägt; durch den religiösen Kultus wird immer von neuem die Aufmerksamkeit darauf gelenkt; an konkreten Personen der biblischen und profanen Geschichte wird das Urteil gekräftigt; die sittlichen Forderungen werden mit den frühesten Eindrücken alles Ehrwürdigen in Verbindung gesetzt und dadurch wird ihnen die den Jugendeindrücken eigene Wärme verliehen. Unsere sittliche Einsicht wird so dem Schwanken und der Zaghaftigkeit entnommen, sie bekommt in einem zweifelhaften Falle Festigkeit durch die Erwägung, dafs auch die höchste Intelligenz, dafs Gott selbst so urteilt, wie wir. Schon das giebt unserem Urteil, unserer Überzeugung Kraft und Sicherheit, wenn andere und je mehr Einsichtsvolle unsere Überzeugung teilen. Wie vielmehr, wenn die höchste Intelligenz dieselben Urteile fällt, wie wir selbst. Und wenn nun noch aufserdem die christliche Religion denen, welche ihren Vorschriften folgen, die Hilfe des heiligen Geistes verheifst, der sie in alle Wahrheit führen wird, sollte dabei nicht vor allem eine hellere sittliche Einsicht mit eingeschlossen sein? Wer da freilich meinte, auf diese Weise eine dem Inhalte nach spezifisch andere sittliche Einsicht zu gewinnen, und danach ein sogenanntes religiöses Gewissen neben das sonstige moralische stellen zu müssen glaubte, oder auch, wer die völlige Begebung des eigenen sittlichen Urteils als Bedingung einer religiös-sittlichen Einsicht stellte: ein solcher würde, im Widerstreit zur wahren Religiosität, und im Gegensatz zum Geiste der christlichen Religion, da eine gefährliche Kluft errichten, wo am wenigsten eine sein darf. Ebenso unstatthaft wäre es, bei unzweideutig vorliegenden Pflichten im Namen der Religion erst darauf auszugehen, besondere Offenbarungen über

das, was man zu thun oder zu lassen hat, zu gewinnen. Eine solche falsche Frömmigkeit, die gar sehr den Verdacht erregt, als wollte man sich unzweifelhaften Obliegenheiten entziehen, findet schon bei *Homer* ihre Zurückweisung. Der Dichter läfst den trojanischen Hektor auf den Rat, doch zuvor erst die Götter zu befragen, ob er sich den Feinden entgegenwerfen solle, die Worte aussprechen: Ein Wahrzeichen nur gilt, das Vaterland zu verteidigen. Der gröbste Mifsbrauch der Religion wäre aber der, wenn durch gesuchte Offenbarungen über den Erfolg irgend eines Vorhabens über die moralische Zulässigkeit entschieden werden solle, so dafs man im Gelingen eines (unsittlichen) Handelns Gottes Billigung erblicken wollte. Unmoralität und Aberglauben würden sich hierbei gegenseitig unterstützen, wie sie es leider oft genug gethan haben.

Angenommen nun, die sittliche Einsicht wäre klar und vollständig vorhanden, so ist es immer noch ein weiter Weg vom Wissen des Guten zum Thun und Vollbringen desselben. Dies zeigt sich, wenn wir nur einigermafsen die wirklichen Verhältnisse mit dem hellen Lichte der sittlichen Einsicht beleuchten. Was bietet sich uns da statt der Lehren der Ethik von Gütern, Pflichten und Tugenden dar! „Nur zu leicht“, sagt *Herbart* in seiner berühmten Abhandlung vom Bedürfnisse der Religion, Encyklop. Kap. 4, „verwandeln sich dieselben im Gebrauche des Lebens in Lehren von Übeln, von begangenen Fehlern und von Lastern.“ Was soll nun die Religion hierbei? Sie soll ergänzend leisten, was der Moral allein zu leisten nicht möglich ist.

Die Moral urteilt und fordert. Dadurch wird es noch nicht besser. Oder wird der Gebrechliche heil, wenn man zu ihm sagt, gehe aufrecht, und der Kranke gesund, wenn man ihm zuruft, sei doch gesund? Ermahnungen können zwar viel helfen und sollen es auch. Kein vernünftiger Arzt wird bei Krankheiten blofs Medikamente verordnen, ohne zugleich die Weisung zu einer angemessenen Diät zu geben. Ja noch mehr, er wird sogar seinen diätetischen Weisungen möglichsten Nachdruck geben, indem er auf die Notwendigkeit ihrer Beobachtungen aufmerksam macht, und mit übeln Folgen droht, wenn er sich auf die Einsicht und den guten Willen nicht glaubt sicher verlassen zu dürfen. Ähnlich das Verhalten der Religion zu den Weisungen

der Moral. Zwar wird das, was, bei der gehörigen geistigen Reife, das ästhetische Urteil immer nur leise und deshalb nur in günstigen Momenten vernehmbar sagt, dem aufwachsenden Menschen in mannigfach verstärkten Ausdrücken dargeboten, teils durch das Geheifs im engeren Kreise der Familie, teils durch das Halten auf die gesellschaftlichen Sitten und Gebräuche, teils endlich durch positive Staatsgesetze mit hinzugefügter Bedrohung von einem Strafurteil, im Falle einer Nichtbeachtung des Geforderten: aber alles das würde zur Aufrechterhaltung einer nur leidlichen sittlichen Ordnung noch immer viel zu wenig wirken, wenn nicht noch eine gröfsere Macht dazu käme, welche den sittlichen Forderungen ganz besonderen Nachdruck verliehe. Menschlichen Blicken kannst du ausweichen, nicht aber dem Auge des Allwissenden, dem selbst das Kleinste nicht verborgen ist; menschlicher Strafgerechtigkeit kannst du dich unter Umständen entziehen, aber nicht dem Strafgerichte Gottes. Darum liefs es sich die Moral gern gefallen, ihre Vorschriften als Ausdruck des Willens der Gottheit anzusehen und als solche geltend zu machen, und die Politik hat es schon längst eingesehen, dafs ohne Religion kein Staatswesen bestehen kann. Es sei hier nur der Entrüstung eines Bekannten aus unserer Jugend gedacht, des aus eigener Praxis mit den Staatsverhältnissen vertrauten und dabei einer philosophischen Aufklärung wahrlich nicht feindlich gesinnten Cicero. Derselbe ergeht sich denjenigen Philosophen gegenüber, die zwar die Existenz von Göttern nicht leugneten, wohl aber deren Fürsorge für das Menschengeschlecht in Frage stellten, in folgender Rede: Wenn die Götter uns entweder nicht helfen können oder nicht wollen, überhaupt sich nicht um uns kümmern, wozu noch Kultus, Opfer und Gebet! Religion schwindet und mit ihr das Vertrauen, ja die ganze menschliche geordnete Gesellschaft und alle Tugenden vornehmlich die Gerechtigkeit. De Nat. Deor. I, 2. In welchem antikatilinarischen Redestrome würde sich Cicero aber erst denjenigen gegenüber ergossen haben, welche die Sophismen einer gewissen philosophischen Spekulation dazu verarbeiten, um den Leuten ihren Rest von Religion zu nehmen und sie zur Auflehnung gegen die sittlichen Ordnungen der Gesellschaft, ja zu den stärksten Unthaten bereit zu machen!

Furcht Gottes ist zwar der Weisheit Anfang, doch die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung. Gegen wen ich von Liebe erfüllt bin, auf dessen leise Wünsche schon bin ich achtsam, wie viel mehr noch auf die bestimmten Willensansprüche desselben! Beim Handeln aus Liebe findet nicht mehr das Gefühl eines inneren Widerstrebens statt, welches oft mit dem Gehorsam aus Furcht verbunden ist; es erfüllt die Seele das lebhafte Verlangen, dasjenige zu thun, was das Wohlgefallen der Person erweckt, die man lieb hat. Nun läfst sich zwar Liebe nicht unmittelbar gebieten, wohl aber kann verlangt werden, seine Gedanken auf das hinzulenken, dessen Vergegenwärtigung im Bewufstsein die Liebe zu dem liebenswürdigsten aller Wesen erweckt, das wir Gott nennen. Dazu gehört zu wissen und zu erwägen, was Gott für uns gethan hat, thut und thun will. *Kant* freilich (Rel. i. d. Grenzen X. 60) meint: „Es ist nicht wesentlich und also nicht jedermann notwendig zu wissen, was Gott zu unserer Seligkeit thue oder gethan habe, aber wohl, was der Mensch selbst zu thun habe, um dieses Beistandes würdig zu werden.“ Allein zu wissen und sich gegenwärtig halten, was Gott für uns thut, ist nicht gleichgiltig, sondern wirkt als ein starkes Motiv auf unseren Willen, wirkt Dankbarkeit, Vertrauen und Gehorsam. Solche Gesinnungen zu erwecken und zu unterhalten, ist von alters her eine vorzügliche Aufgabe der Religionen gewesen. Das Christentum im besonderen bringt noch das Bild Jesu hinzu, und erzeugt eine den inneren Menschen erneuernde und veredelnde Kraft der Liebe zu ihm. Wird hiernach die religiöse Moral, die Liebe zu Gott und zu Christo als das wirksamste Motiv zum sittlichen Wollen und Handeln hervorgehoben, so soll damit nicht ein blofses Motiv zum Prinzipe der Moral gemacht werden. Wer aus lauter Religiosität über die Forderung, das Gute zu thun um des Guten willen, glaubt spotten zu dürfen, sehe sich vor, dafs seine Religiosität ihn nicht gemein mache. Die Liebe ist bedürftig der Einsicht, nicht gewährt sie dieselbe schon an sich. Verlassen von der rechten Einsicht, und geleitet von falschen Vorstellungen, hat sie zuzeiten arge Verirrungen des Verstandes und des Gemütes zuwege gebracht. Übrigens wird ja bei dem Bestreben, die Liebe zu dem Heiligen, Allgütigen und Vollkommenen in den Herzen der Menschen zu erwecken, der Sinn

für das Gute und Schöne und das unwillkürliche Wohlgefallen daran vorausgesetzt. Nicht jede beliebige Art der Liebe wird hier für statthaft erklärt, sondern auf Reinheit und Würde derselben besonderes Gewicht gelegt. Darum versteht es sich von selbst, die religiöse Liebe mit Hilfe eines nach verschiedenen Seiten hin und her gelenkten klaren und reinen sittlichen Urteils zu erzeugen.

Wie sehr nun auch durch die Hinweisung auf den Willen Gottes die Religion zur Verstärkung des Pflichtgebotes dienen, welche wirksame Motive zum sittlichen Handeln sie durch die empfohlene Liebe zu Gott darbieten mag: des Menschen Tugend bleibt immer noch weit hinter dem zurück, was die sittlichen Ideen uns als die reinen und vollständigen Vorbilder der Tugend vorhalten. Wollte sich aber dennoch jemand, im Kraftgefühl seines Wollens und in der Befriedigung an einer gewissen Virtuosität des Vollbringens, zu einem gewissen Tugendstolze erheben: wie würde sein Tugendglanz verblassen vor den Strahlen der göttlichen Heiligkeit! Ja noch mehr. Das Evangelium zeigt uns nicht allein das Vorbild des göttlichen Wirkens, sondern auch das Bild eines göttlichen Leidens, „welches aus Dulden und Wirken dergestalt zusammengesetzt ist, dafs jede menschliche Tugend, damit verglichen, als eine ohnmächtige Überspannung erscheinen würde. Hierdurch demütigt sie nicht blofs den Tugendhaften, sondern sie beschämt auch die Sünde in ihrem Innersten, indem sie dem lüsternen Eigennutz die Aufopferung, dem Groll die Liebe zeigt." *Herbart*, Enc. § 33.

Würde uns aber auf diese Weise die Religion nicht den Mut nehmen zum sittlichen Handeln? Denn woher soll angesichts eines so unvollkommenen Gelingens noch der Mut kommen? Und doch ist Mut, freudiger Mut, zu jedem wichtigen Unternehmen gar sehr nötig. Woher selbst der Mut Gott zu lieben, wenn im Gefühl verletzter Pflichten das böse Gewissen eher dazu antreibt Gott zu fliehen, als zu suchen? Sollte die Moral hier wieder helfen müssen, wo die Religion uns gar sehr als der Hilfe bedürftig zeigt? Die Moral stellt Anforderungen an das Wollen und Handeln in Gemäfsheit ihrer von allem Wünschen und Wollen unabhängigen und darum unbestechlichen Urteile. Sie läfst mit sich nicht dingen und handeln; im Gegenteil, je mehr

man auf ihre Forderungen eingeht, um so dringender werden ihre Ansprüche, um so tiefer greifen sie in das eigene Innere ein, und finden da ihre Bestätigung. Nicht wir haben das böse Gewissen und das ihm zu Grunde liegende sittliche Urteil gleichsam als Herrn, um nach Gefallen darüber schalten und walten zu können, wie über ein bewegliches Besitztum, sondern das sittliche Urteil hat uns, das böse Gewissen ergreift uns, wie sehr man sich auch dagegen wehren mag. Sei es auch gelungen, eine geraume Zeit vor den Angriffen des Gewissens zu fliehen, endlich packt es uns doch, und am sichersten dann, wenn wir am wenigsten im stande sind, das Gefehlte besser zu machen, im Zustande körperlicher Schwäche und Hilflosigkeit. Wie aber sollen wir diese Last los werden? Denn bei ihrer niederdrückenden Gewalt läfst sich doch wahrlich nicht rüstig fortschreiten. Sollen wir etwa von neuem anfangen? Dadurch läfst sich das Alte nicht ungeschehen machen. Zu der alten Schuldenlast aber etwa noch neue hinzuzunehmen: wer hätte dazu den Mut? Käme freilich jemand, der die alte Last abnähme, so würde man es wohl aufs neue noch einmal versuchen! Das ist der natürliche Gedanke.

Hier nun will und soll die Religion von neuem helfen. Nicht etwa dadurch, dafs sie in künstlich gemachten Pflichten und äufserlichen, auch von anderen übernehmbaren Handlungen Äquivalente darböte für das Versäumte, ja den ersteren eine so grofse Bedeutung zuschriebe, dafs durch fleifsige Anwendung derselben über das vorhandene Defizit noch ein bedeutendes Plus heraus käme. Gegen dergleichen Abfindungsversuche würde die Moral die stärksten Einsprüche thun und eine Religion, welche auf derartige Verdienste ausginge, trüge das Verderben in sich. Möge das Gewissen dadurch eine Zeitlang in eine Art von Taumel versetzt werden, beschwichtigt wird es durch eine derartige Überlistung nicht. Es kann das nur der Glaube an die verzeihende, ausgleichende und aufhelfende *Gnade* Gottes.

Alle Religionen gehen daher mehr oder minder darauf hinaus, die beängstigten Menschen der Gnade höherer Wesen oder Gottes zu versichern, und ein Verhalten vorzuschreiben, auf Grund dessen sie sich derselben gewärtig halten können. Sittliche Religionen nicht durch äufsere Dinge, Opfer und Riten, sondern durch Offenbarung eines bufsfertigen Sinnes, durch aufrichtige

Zeichen der Reue und durch den Vorsatz, oder wenigstens lebhaften Wunsch, sich zu bessern.

Soll aber der Ruf der Gnade wirken, so darf er nicht auf den Gedanken einer bloſsen Möglichkeit, der eine andere Möglichkeit gegenübersteht, ja selbst nicht auf dem einer bloſsen Wahrscheinlichkeit, die in dem besonderen Falle am Ende nicht zutreffen könnte, beruhen. Er muſs fest versichert sein, und der nach ihr Verlangende muſs ihn sich aneignen dürfen.

Das Christentum ist nun diejenige Religion, welche nicht allein eine rein sittliche ist, sondern auch ihre Verheiſsung der Gnade Gottes als eine auf den sichersten und unzweifelhaftesten Grundlagen beruhende bezeichnet. Es beginnt mit der Mahnung zur Buſse und fordert Glauben. Nicht einen blinden, gedankenlosen Glauben, sondern einen auf bestimmten Thatsachen und guten Gründen beruhenden Glauben. Es verkündet nicht allein Vergebung, sondern verheiſst auch eine besondere Kraft der inneren Erneuerung und sittlichen Stärkung, wenn seinen Vorschriften Folge geleistet wird. Die Thatsachen aber, worauf das Christentum sich bezieht, liegen weit zurück in historischer Ferne und müssen erst durch manche gelehrte Vermittelung den jetzt lebenden Menschen nahe gebracht werden.

Diese Aufgabe ist keine leichte, sondern erfordert wohl unterrichtete und besonnene Männer, welche das Wesentliche von dem Unwesentlichen, das Zuträgliche von dem Unzuträglichen zu unterscheiden verstehen; die wählerisch und gewissenhaft sind in der Anwendung der Mittel zum guten Zweck und nicht etwa um des guten Zwecks willen meinen, nicht nötig zu haben, mit den Mitteln es sehr genau zu nehmen; welche nicht selbstgemachte Theorieen den christlichen Heilslehren vorschieben, sondern die Aufmerksamkeit an den Hauptpunkten festzuhalten suchen; die die Beziehungspunkte ihrer Lehren zu dem sittlichen Bedürfnisse scharf im Auge behalten; nicht auf einseitigen und engherzigen Methodismus ausgehen und noch weniger bereit sind, das, zu dessen Ergänzung und Wiederherstellung die Religion dienen soll, erst völlig zu zerschlagen oder zu zertreten, um die religiöse Hilfe wirksamer sein zu lassen. Das Christentum ist vielmehr diejenige Religion, welche, weit entfernt davon, mit einer geläuterten menschlichen Einsicht im Widerspruch zu stehen, alle

menschliche Weisheit und die höchste intellektuelle und moralische Bildung für sich in Anspruch nimmt; zwar nicht deshalb, weil nur auf diese Weise seine Heilslehren sittlich angeeignet werden hönnten, sondern um es würdig durch alle Gestaltungen der Civilisation hindurchzuführen und den spätesten Geschlechtern unentstellt durch falsche Kultur in möglichster Reinheit zu überliefern. Dazu die Menge gelehrter und wissenschaftlicher Anstalten, welche aus dem christlichen Geiste hervorgegangen sind, dazu die Einrichtung von Stätten einer beschaulichen Mufse und Besinnung. Alles, was irgendwo vortrefflich gesagt und gedacht ist, haben wir nicht als etwas uns Feindliches oder Fremdes zu scheuen, sondern können es getrost aufnehmen als ein mit unserer Habe wohlverträgliches Besitztum. So redete schon der ehrwürdige Märtyrer *Justinus*. Was irgendwo und irgendwann Gutes gesagt ist, gehört uns Christen. (Apol. II, 13.)

Was endlich das Verhältnis der Religion zur Moral als Güterlehre betrifft, so treten auch hier die Weisungen der ersteren ergänzend ein, indem sie einen Trost gewähren, welcher für das sittliche Handeln keineswegs als gering anzuschlagen ist. Die Moral selbst kann ihn nicht geben, im Gegenteil wird gerade von ihr durch das Vergleichen ihrer idealen Weisungen mit den wirklichen Verhältnissen das Bedürfnis darnach sehr lebhaft erweckt. Obwohl nämlich der sittliche Mensch den Antrieb zum pflichtmäfsigen Handeln nicht erst aus der Überlegung entnimmt, wie viel er durch irgend ein Vorhaben erreichen und zur Förderung des sittlichen Gutes beitragen möge, sondern den Weisungen der Pflicht folgt, unbesorgt darum, was bei seinem pflichtmäfsigen Handeln herauskommen mag: so gilt ihm deshalb doch nicht das Gelingen eines sittlichen Vorhabens und das Gedeihen der sittlichen Gesamtbestrebungen als etwas Gleichgiltiges, wovon abgesehen werden könne, sobald nur die gute Absicht bei einem Handeln stattgefunden habe; vielmehr ist es ein sehr naheliegender und auf der Wirksamkeit der ethischen Ideen im sittlichen Menschen beruhender Wunsch, dafs das in bester Absicht Unternommene auch den besten Erfolg habe. Nun aber zeigt die Erfahrung jedes Einzelnen, dafs unser Thun nicht gar weit reicht. In den meisten Fällen müssen wir den Erfolg den Umständen überlassen; wir können ihm nicht nachgehen, sondern verhalten uns im

besten Falle ähnlich dem Säemanne, welcher, wenn er sein Maximum gethan, doch nur das Minimum für das Gedeihen der Aussaat vollbracht hat, und deshalb ruhig abwarten mufs, welches der weitere Erfolg sein wird, ohne im stande zu sein, etwas zur Förderung desselben hinterher zu thun. Hätte aber ein Säemann nicht die Aussicht auf Erfolg seiner Bemühungen durch anderweitige Hilfe, um wie viel schwerer würde ihm dann sein Thun werden. Stände es aber nur mit dem sittlichen Handeln der Menschen so, wie mit dem regelmäfsigen Geschäft der Aussaat, dann wäre das Verhältnis immer noch ein sehr günstiges; es fände dann doch wenigstens zum Einsatz für den zu erwartenden Erfolg ein einstimmiges und gegenseitig sich ergänzendes Handeln statt. Ein solches findet sich jedoch in einem verhältnismäfsig viel zu geringen Grade vor, um auf Grund desselben auf sicheren Erfolg zu bauen. Hier läfst der eine es an sich fehlen, dort findet eine Übereilung statt, oder gar das Gegenteil dessen, was geschehen sollte. Das bessere Wollen des einzelnen findet von seiten der anderen nicht die nötige Unterstützung. Viele sehen sich in ihren Bestrebungen vereinzelt und sehnen sich deshalb nach einer leitenden und verbindenden Intelligenz und Macht, welche die einzelnen Bemühungen zu einem solchen Erfolge, wie ihn die einzelnen ihm nicht geben können, benutzt. Ein gut eingeübter Soldat weifs recht gut, was er im Gefechte zu thun hat, sein Nebenmann auch. Sie stützen sich auf einander und rechnen auf einander. Gleichwohl wissen sie, dafs sie zu ihrem Thun einer umsichtigen Führung bedürfen. Ihr Mut sinkt, wenn der Glaube an eine solche schwach wird. Er hebt sich, und ist Unglaubliches zu leisten fähig, wenn er die Überzeugung hat, von einem Oberfeldherrn geleitet zu werden, der für sie sorgt, in umfassendster Weise das Ganze überschauet, und den guten Willen und die Thätigkeit der Einzelnen so leitet, dafs die möglichsten Erfolge dadurch erreicht werden, der ja selbst bei einer etwaigen Niederlage so viel Hilfsquellen und Mittel zur Deckung in Anwendung zu bringen weifs, dafs man im Glück und im Unglück sich auf ihn verlassen kann.

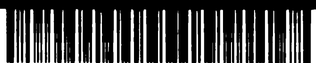
Ist nun für das sittliche Handeln der Glaube an eine sittliche Weltordnung in der Weise schon ein grofser Trost, dafs nach bestimmten psychologischen Gesetzen die mannigfachen Ge-

danken und Bestrebungen der Menschen gerade in den durch die sittlichen Ideen bezeichneten Verhältnissen ihre endlichen Gleichgewichtspunkte finden, um wie viel tröstlicher und ermutigender mufs der Gedanke sein, dafs diese Ordnung nicht allein von einem höchstmächtigen und intelligenten Wesen ausgeht, sondern auch persönlich von ihm geleitet wird, so dafs selbst die Übel in dieser Welt zu einem befriedigenden Ende von ihm hinausgeführt werden! Mit welcher Zuversicht legt dann der Mensch die Erfolge seiner sittlichen Handlungen in Gottes Hand; um wie viel gelassener erträgt er es, wenn er keine sichtlichen Erfolge für seine angestrengtesten Bemühungen wahrnimmt, oder wenn die besten Absichten und aufopferndsten Handlungen an Schwierigkeiten oder widerwärtigen Ereignissen scheitern, deren Überwindung nicht in seiner Macht liegt. Das Leben ist kurz und die Aufgabe grofs, die Kraft gering und die Widerstände sind gewaltig. Scheint es doch oft nach dem natürlichen Gange des Lebens, als ob das Böse und Verkehrte mehr Begünstigung habe als das Gegenteil. Gewalt geht vor Recht, Hinterlist vor Ehrlichkeit, der Unschuldige wird gekränkt, mit schweren Leiden belastet, der Schuldige dagegen geht straflos aus; grausame Qualen finden sich nicht selten da ein, wo nicht allein das menschliche Wohlwollen, sondern auch die Billigkeit ein befriedigendes Wohlergehen erheischt. Soll nun angesichts solcher Erscheinungen, welche das tägliche Leben und die Geschichte in Masse darbietet nicht jener Zustand des Pessimismus im Gemüte Platz ergreifen, wonach das menschliche Leben nicht als wert erscheint gelebt zu werden, so mufs der Blick in eine andere Welt eröffnet werden, in der dasjenige ergänzt und ausgeglichen wird, was in dem irdischen Leben so viele Unvollkommenheiten an sich trägt und mit so grellen Dissonanzen durchflochten ist. Hierzu bietet nun die Religion von neuem ihre Hilfe durch die Aussicht auf eine künftige Fortdauer und auf eine unvergleichliche Förderung alles desjenigen, was hier in bester Absicht erstrebt und unternommen ward, wenn dabei auch die besonderen Objekte des Wollens in vieler Beziehung andere sind. Was man für dieses Leben thut, ist nicht verloren; es ist im besten Falle nicht ein halb und halb gelungener Anfang, den man hinterher fallen läfst, sondern ein Gewinn für die weitere Zukunft. Es wirkt in dop-

pelter Weise fort, sowohl in dem Gebiete, was man zurückläfst, als auch in dem, in welches man eintritt. Oder sollte das Gute, was man in diesem Leben thun kann und thun soll, für das handelnde Subjekt nur so viel Wert haben, als es dienlich ist zu seiner Seele Seligkeit? Das wäre freilich eine Seligkeit, die mehr an sich als an andere denkt und schon derjenigen Stimmung bar und ledig wäre, welche die reine Güte mit sich führt und in dem bekannten Urteile: geben ist seliger denn nehmen, sprichwörtlich geworden ist.

Wenn nun die Überzeugung von der persönlichen Fortdauer nach diesem Leben in Verbindung mit dem Glauben an die Vorsehung eines allweisen und allgütigen Gottes das Erdenleben nicht als das höchste Gut und den Tod nicht als das gröfste Übel erscheinen läfst, vielmehr eine Menge Veranstaltungen in Aussicht stellt, welche ihrer besonderen Beschaffenheit nach uns zwar völlig unbekannt sind, gleichwohl aber von der Art sein werden, dafs sie eine Befriedigung gewähren, wie wir sie uns nach unserem eigenen Verstande nicht würden schaffen können: so dürfte diesen tröstlichen Hoffnungen nur noch eins entgegenstehen, nämlich, im Bewufstsein der eigenen Schuld, der Gedanke an die göttliche Heiligkeit und besonders an die vergeltende Gerechtigkeit. Aber auch hier tritt die Religion hilfreich ein, indem sie unter Voraussetzung einer aufrichtigen Reue und gläubigen Annahme der dargebotenen Heilsmittel die Erlösung von dem gröfsten aller Übel, nämlich den Qualen eines schuldbeladenen Gewissens verheifst, so dafs dann in vollster Ausdehnung das Wort gilt: „Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerzen wird mehr sein, denn das Erste ist vergangen.“ Offenb. Joh. 21, 4.

Druck von Hermann Beyer & Söhne in Langensalza.


32101 066077205

